

*Poština za kraljevino SHS  
v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA**

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO IX**

**ZVEZEK I**

**LJUBLJANA 1929**

# KAZALO

(INDEX)

## I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, »Rerum orientalium«	1
Bren, Boj za porciunkulski odpustek v ljubljanski škofiji (Controversia de indulgentia Portiunculae in dioecesi Labacensi)	23
Rožman, Novo vprašanje o izrednem delivcu višjih redov (De ministro ordinum maiorum extraordinario quaestio rediviva)	45

## II. Praktični del (Pars practica):

Nova šola (J. Demšar)	50
Drugi katehetski kongres v Münchenu (J. Bogovič)	57
O molitvi v čast najsv. zakramentu med mašo (F. U.)	65
Prefacija pri votivni poročni maši med osmino vnebohoda (F. U.)	67
Pokopavanje mrličev v cerkvi (F. U.)	68
Prepovedi Indexa in katoličani vzhodnega obreda (F. U.)	68
Dostavki v krstni knjigi v krajih sedanje Rusije (F. U.)	68
Pozakonitev otroka (R.)	69
Verski zaklad in patronatna bremena (R.)	70

## III. Slovtvo (Litteratura):

### a) Pregledi:

Iz novejšje literature o sv. Pavlu in njegovih spisih (A. Snoj) 72

### b) Ocene in poročila:

de Grandmaison, La religion personnelle (A. U.) 78 —  
Cayré, La Contemplation Augustinienne (A. U.) 78 — Bart-  
mann, Lehrbuch der Dogmatik 17 (F. K. Lukman) 80 —  
Kovačič, Zgodovina lavantinske škofije (1228—1928 (Matija  
Ljubša) 81 — Opeka, Studenci žive vode (C. Potočnik) 84  
— Kulbakin-Havránek, Mluvnice jazyka staroslověnského  
(R. Kolarič) 84.

## IV. Razno (Miscellanea):

»Pentalpha« na nagrobniku Filipa Trpina (J. Turk) 85 — Mi-  
stično telo Kristusovo — primera? (F. Grivec) 87 — Mistično  
telo Kristusovo kot primera (J. Turk) 89 — O pisatelju  
okrožnice »Rerum orientalium« (F. G.) 91 — Pasivna asistenca  
pri mešanih zakonih: Izjava (Dr. V. Močnik), Protiizjava (Dr.  
R. Kušej) 92 — Nov organ za raziskovanje srednjeveške teolo-  
gije (F. K. L.) 96.

## „RERUM ORIENTALIUM.“

*Dr. Fr. Grivec.*

**Summarium.** Litterae encyclicae »Rerum Orientalium« introductione, versione slovenica notisque adiectis illustrantur.

Ljubljanska bogoslovna fakulteta in »Bogoslovna Akademija«, katere glasilo je »Bogoslovni Vestnik«, se je ustanovila z namenom, da bi gojila bogoslovno znanost s posebnim ozirom na krščanski Vzhod v soglasju z našimi slovenskimi tradicijami in razmerami. Zato je papeževa okrožnica »Rerum Orientalium« z dne 8. septembra 1928 nekaka vrhovna cerkvena sankcija vodilne smeri naše fakultete, naše BA in našega glasila.

Slovenska bogoslovna znanost je od prvega začetka bistveno sodelovala pri Velehradskih kongresih za vzhodno bogoslovje (1. kongres 1907), z ljubljanskim kongresom za vzhodno bogoslovje (1925) pa je dokazala, da bi mogla Ljubljana postati važno središče te bogoslovne smeri.

Po uspešnem razvoju slavistike in bizantinologije pod vodstvom velikih učenjakov svetovnega slovesa in vpliva, Miklošiča, Jagića in Krumbacherja, se je končno tudi katoliška bogoslovna znanost pričela bolj ozirati na grškoslovanski krščanski Vzhod, posebno v zadnjem desetletju papeža Leona XIII., velikega poštevalca cerkvene sprave krščanskega Vzhoda in Zapada. Na pobudo in s podporo Leona XIII. se je v ta namen v Rimu ustanovil časopis »Bessarione« (1896—1922), v Carigradu pa znanstveni zavod kongregacije asumpcionista pod vodstvom P. Ludovika Petita in z glasilom »Echos d'Orient« (od 1898 dalje). Katoliški Slovani so se končno zavedeli, da so še posebno pozvani za to delo. L. 1905 so ustanovili »Slavorum litterae theologiae«, l. 1907 pa se je na Velehradu sešel prvi skromni kongres za cerkveno edinstvo in za vzhodno bogoslovje. Drugi Velehradski kongres (1909) je že imel večji svetovni pomen. Obenem pa so zaradi tedanjih avstrijskih razmer in zaradi razmeroma nizkega stanja slovanske bogoslovne znanosti nastale tolike ovire, da

se kongres l. 1911 ni mogel več vzdržati na višini prejšnjega kongresa; leta 1909 ustanovljena »Academia Velehradensis« se ni mogla uspešno razcvetati.

Tedanje evropsko ozračje je bilo že zastrto z viharnimi oblaki, ki so napovedovali svetovno vojno. Med svetovno vojno se je v zvezi z mirovnimi težnjami rimskega apostolskega prestola v Rimu zbudilo posebno zanimanje za krščanski Vzhod in za vesoljno cerkveno edinstvo. Pri tem so brez dvoma vplivale tudi ideje Velehradskih kongresov. Zelo značilne vodilne misli, ki so se večkrat naglašale na Velehradu, so prav zanimivo izražene v molitvi za zedinjenje, priporočeni in z odpuški obdarovani od papeža Benedikta XV. dne 15. aprila 1916. V tej molitvi prosimo Boga, naj bi se vzhodni narodi skupno z nami poglobili v nauke svojih svetih učencikov, ki so tudi naši veri očetje, in naj bi nas Bog varoval vsake napake, ki bi mogla vzhodne kristjane od nas oddaljovati<sup>1</sup>. Odločilnega pomena pa je ustanovitev rimske kongregacije za vzhodno cerkev in papeškega Vzhodnega zavoda v Rimu.

Voditelj znanstvenih podjetij asumpcionistov v Carigradu, učenjak P. Ludovik Petit, je bil l. 1912 povzdignjen za nadškofa v Atenah. Njegov sotrudnik in naslednik v Carigradu, P. Severin Salaville, je nadškofa Petita l. 1916 spremljal v Rim »ad limina«. Pri tej priložnosti je nadškof Petit papežu Benediktu XV. predložil skrbno sestavljeno in znanstveno podprto poročilo, ki priporoča ustanovitev posebne rimske kongregacije za vzhodno cerkev in rimskega znanstvenega zavoda za vzhodno bogoslovje. Pri poslovljni avdienci ob koncu oktobra 1916 je sv. oče izjavil, da je poročilo pazno proučil in da bo predlagane načrte brez odlašanja izvršil<sup>2</sup>. In res je bilo to nepričakovano naglo izvršeno. Dne 4. dec. 1916 je bil msgr. Nikolaj Marini, ustanovitelj in urednik lista »Bessarione«, imenovan za kardinala, da bi mogel z večjo avtoriteto sodelovati pri ostvaritvi teh načrtov. Dne 1. maja 1917 je izšel »Motu proprio«, s katerim je bila ustanovljena kongregacija za vzhodno cerkev, dne 15. oktobra pa je bil ustanovljen papeški Vzhodni zavod.

<sup>1</sup> Slovenski prevod te molitve gl. v »Apostolskem molitveniku«, II. izdaja, stran 134.

<sup>2</sup> S. Salaville v »Echos d'Orient« 1928, str. 135, in v »Éloge funèbre de Msgr. L. Petit« (Constantinople 1927), str. 10. Nadškof Petit je umrl l. 1927.

Obe novi ustanovi sta po ideji in po izvršitvi v zvezi z Velehradskimi kongresi. Asumpcionisti so bili od l. 1909 glavni inozemski sodelavci na teh kongresih, predvsem P. S. Salaville. Predloženi načrt nadškofa Petita je imel še na poseben način izraženo neko vodilno misel, ki se je na Velehradskih kongresih naglašala praktično in teoretično, namreč misel, da so za to delo v prvi vrsti poklicani katoliški Slovani. Kakor mi je pripovedoval P. Salaville, je nadškof Petit predlagal, naj bi se Vzhodni zavod ustanovil kot posebna rimska univerza, na kateri bi se razen vzhodnega bogoslovja predavali vsi bogoslovni predmeti in na kateri bi morali študirati vsi slovanski gojenci vseh rimskih zavodov.

Papež Pij XI. je kot znanstvenik in kot poseben ljubitelj krščanskega Vzhoda takoj po svojem nastopu odločno posegel v reorganizacijo Vzhodnega zavoda. S čudovito vnemo in energijo pospešuje vzhodno bogoslovje in delovanje za vesoljno cerkveno edinstvo, predvsem pa vedno naglašala in z dejanji razodeva, da je Vzhodni zavod njegov najljubši zavod, kateremu hoče zagotoviti trden obstoj in najuspešnejši razcvet. Temu zavodu je predvsem posvečena okrožnica »Rerum Orientalium«.

V okrožnici se omenja, koliko se je v katoliški cerkvi doslej storilo za vzhodno bogoslovje in za zedinjenje. Velehradski kongresi se ne omenjajo, ker pač ni potrebno. Zadosti je namreč znano, kako je Pij XI. naklonjen tem kongresom. Na Velehradski kongres 1924 je poslal posebnega delegata, praškega nuncija nadškofa Marmaggija, in navduševalen *breve*; ljubljanskemu kongresu je poslal lastnoročno apostolsko pismo in je priporočil profesorjem svojega Vzhodnega zavoda, da so bistveno sodelovali pri kongresu; Velehradskemu kongresu 1927 pa je poslal apostolsko pismo in naročil škofu M. d'Herbignyju, da naj na kongresu zastopa rimsko stolico. Iz vsebine okrožnice je razvidno, kako veliko providencialno delo so izvršili ti kongresi. V okrožnici so proglašene mnoge misli, ki so dozorele na kongresih na Velehradu in v Ljubljani. Poljski strokovnjak v vzhodnem bogoslovju P. Jan Urban D. J., stalni udeležnik Velehradskih kongresov od prvega začetka, piše naravnost<sup>3</sup>: »Okrožnica s celo svojo vsebino daje najvišjo sankcijo prizadevanjem

<sup>3</sup> Przegląd Powszechny (Kraków), oktober 1928, str. 113.

Velehradskih kongresov in z vrhovno apostolsko avtoriteto priporoča to, kar je bilo [na kongresih] predmet privatnega stremljenja.«

V tem historičnem okviru je okrožnica »Rerum Orientalium« jasen dokaz, da imajo katoliški Slovani važno poslanstvo in posebno funkcijo v vesoljnem organizmu katoliške cerkve in v družini krščanskih narodov. Okrožnica je za nas in za glasilo naše bogoslovne znanosti tako važna, da jo tukaj objavljamo v izvirniku in v slovenskem prevodu s historičnimi in stvarnimi pojasnili. (Zaporedne številke v izvirniku in v prevodu smo dodali zato, da se more lažje primerjati izvornik in prevod. Slovenski prevod je oskrbel profesor dr. Jeré).

**Litterae Encyclicae  
de studiis Rerum Orientalium provehendis.**

VENERABILIBVS FRATRIBVS  
PATRIARCHIS PRIMATIBVS ARCHIEPISCOPIIS EPISCOPIIS  
ALIISQVE LOCORVM ORDINARIIS  
PACEM ET COMMVNIONEM CVM APOSTOLICA SEDE HABENTIBVS  
PIVS PP. XI  
VENERABILES FRATRES  
SALVTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

1. Rerum Orientalium studiis et subtiliori cognitioni inter Christifideles, potissimum vero inter sacerdotes, provehendis quantam decessorum Nostri, superioribus saeculis, operam dederint, neminem latet qui Catholicae Ecclesiae annales vel prope evolverit. Siquidem ii noverant et complura antehac mala et miserrimum illum discidium quod tam multas easque florentissimas olim Ecclesias ab radice unitatis abstraxerat, cum ex mutua imprimis populorum ignoratione et despicientia, tum ex praedudicatis opinionibus, quas diuturna animorum alienatio consecuta esset, necessario exstitisse; nec posse, nisi ea impedimenta amoverentur, tot malis medicinam adhiberi.

2. Iamvero, ut nonnulla historiae, ex iis ipsis aetatibus quibus antiquae vincula unitatis relaxari coepta sunt, documenta summam attingamus, quae Romanorum Pontificum in hac parte curas sollicitudinesque testantur, omnibus compertum est qua benevolentia, immo etiam veneratione, utrumque Slavorum Apostolum, Cyrillum et Methodium Hadrianus II sit complexus, quibusque singularis honoris significationibus honestarit; quoque idem studio, missis quoque legatis, octavo oecumenico Concilio, quarto Constantinopoli coacto, adiumento fuerit, cum haud multo ante tanta dominici gregis pars lacrimabili discidio a Romano Pontifice, Pastore supremo divinitus constituto, avulsa esset. Qui quidem sacri conventus, Ecclesiae

rebus inter Orientales procurandis, temporum decursu alii post alios celebrati sunt; ut cum Barii ad S. Nicolai Myrensis sepulcrum, S. Anselmus, Doctor ille Augustanus idemque Cantuariensis Archiepiscopus, doctrina vitaeque sanctitate eximia mentes omnium animosque commovit; ut Lugduni, quo duo illa Ecclesiae lumina, Angelicus Thomas et Bonaventura Seraphicus, a Gregorio X convocati una fuere, quamquam alter in ipso itinere, alter inter graves Concilii labores morte praerepti; ut Ferrariae Florentiaeque, ubi, primas facile ferentibus illis Orientis christiani ornamentis, Romanaeque Ecclesiae mox Cardinalibus, Bessarione Nicaeno et Isidoro Kioviensi, catholici dogmatis veritas, ratione et via confirmata et Christi caritate veluti perfusa, iisdem orientalibus christianis cum Pastore Supremo reconciliandis iter pandere visa est.

3. Pauca haec, Venerabiles Fratres, quae adhuc commemoravimus, paternam profecto huius Apostolicae Sedis erga nationes orientales providentiam studiumque manifestant; illustriora ea quidem, sed suapte naturae rariora. Alia tamen permulta, neque unquam intermissa, a Romana Ecclesia — continenti quadam atque, ut ita dicamus, cotidiana beneficiorum effusione — in totius Orientis plagas profecta sunt commoda, missis praesertim religiosi viris qui vitam ipsam insumerent ut orientalium nationum utilitati consulerent. Huius enim Apostolicae Sedis auctoritate veluti suffulti, magnanimi illi viri ex Francisci Assisiensis potissimum atque ex Dominici religiosi famulibus, prodire, qui, domibus excitatis novisque sui Ordinis provinciis institutis, cum theologica tum ceteris doctrinis, quae ad civilem religiosumque cultum pertinent, non sine ingentibus laboribus, non modo Palaestinam et Armeniam sed regiones quoque alias excoluerunt, ubi Orientales, Tartarorum Turcarumve dominationi obnoxii, per vim a Romana unitate seiuncti, optimis quibusque ac religiosi praesertim disciplinis destituerentur.

4. Quae quidem insignia promerita atque Apostolicae Sedis mentem optime perpensis et perspexisse visi sunt iam inde a saeculo XIII Parisiensis Athenaei Doctores, qui, ut memoriae proditum est, Sedis eiusdem votis optatisque obsecundantes, collegium quoddam orientale Athenaeo suo coniunctum condidere: quod quidem quibus progressionibus studiorum orientalium floreret, quos ederet fructus, decessor Noster Ioannes XXII Hugonem Parisiensem Episcopum, aliquanto post, sollicitè percontabatur<sup>4</sup>.

5. Huc alia accedunt haud minus praeclara, earundem aetatum testata monumentis litterarum. Humbertus de Romanis vir sapientissimus, Ordinis Praedicatorum Magister generalis, in libro quem conscripsit »de iis quae tractanda videbantur in Concilio generali Lugduni celebrando« haec singillatim conciliandis animis Orientalium veluti necessaria commendabat:<sup>5</sup> scientiam seu peritiam linguae graecae, »quia per genera linguarum diversitas gentium in unitate fidei congregatur«; tum graecorum copiam librorum ac nostrorum item librorum in Orientalium sermones conversorum opportunam suppletilem; idemque fratres obtestabatur suos, Mediolani in ca-

<sup>4</sup> Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris., t. II, n. 857.

<sup>5</sup> Mansi, t. XXIV, col. 128.

pitulo generali congregatos, ut orientalium idiomatum notitiam studiumque magni facerent sancteque excolerent, ut sacris ad illas gentes expeditionibus promptos se paratosque, si Dei voluntas ferret, praestarent. Haud aliter e Franciscalium familia Rogerius Bacon, doctissimus ille et Clementi IV, decessori Nostro, carissimus vir, non solum de linguis Chaldaeorum, Arabum, Graecorum erudite conscripsit<sup>6</sup> sed aliis etiam earundem notitiam explanavit. Hos autem aemulatus Raymundus ille Lullus, singularis item eruditionis ac pietatis vir, multoque vehementius — quod erat viri ingenium — a decessoribus Nostri Caelestino V ac Bonifatio VIII rogando impetravit, pro ratione temporum nonnulla audacius excogitata, de negotiis studiisque Orientalium tractandis, de uno aliquo ex ipsis Purpuratis Patribus studiis iisdem praeficiendo, de sacris denique expeditionibus iisque assiduis instituendis, cum apud Tartaros, Saracenos aliosque infideles, tum apud »schismaticos« ad unitatem Ecclesiae revocandos.

6. At vero sollemnius illud et praecipue memorandum quod, eodem hortatore ac duce, ut referunt, in Concilio Viennensi generali latum et a Clemente V, decessore Nostro, promulgatum est decretum, quo veluti adumbratum Institutum Nostrum Orientale deprehendimus: »Hoc sacro approbante Concilio, scholas in subscriptarum linguarum generibus, ubicumque Romanam curiam residere contigerit, necnon in Parisiensi, Oxoniensi, Bononiensi et Salamantino studiis, providimus erigendas, statuentes ut in quolibet locorum ipsorum teneantur viri catholici sufficientem habentes hebraicae, graecae, arabicae et chaldaicae linguarum notitiam, duo videlicet uniuscuiusque linguae periti, qui scholas regant inibi, et libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes, alios linguas ipsas sollicite doceant, earumque peritiam studiosa in illos instructione transfundant; ut instructi et edocti sufficienter in linguis huiusmodi fructum speratum possint Deo auctore producere, fidem propagaturi salubriter in ipsos populos infideles...«<sup>7</sup>

7. Quoniam vero, apud orientales illas nationes, rebus omnibus tunc temporis perturbatis ac plerisque scientiarum adiumentis dissipatis, vix aut ne vix quidem studiosorum hominum mentes, ceteroquin perspicacissimae, altioribus doctrinis institui poterant atque exornari, idcirco nostis, Venerabiles Fratres, eam quoque fuisse decessorum Nostrorum curam, ut, cum alia in praecipuis, quae per id temporis essent, sedibus seu Universitatibus studiorum propria Orientalium magisteria paterent, tum vero potissimum in hac almae Urbis luce opportuniora quaedam veluti seminaria excitarentur, unde illarum gentium alumni, omni doctrinae ornatu diligentissime instructi, ad bonum certamen certandum in aciem parantissimi descenderent. Quamobrem monasteria primum ac Collegia pro Graecis Ruthenisque Romae constituta, et domus Maronitis Armenisque attributae: quo autem animarum emolumento doctrinaeque progressu, sive liturgica sive ceterarum disciplinarum documenta luculentissime testantur quae

<sup>6</sup> Opus maius, pars tertia.

<sup>7</sup> Denifle-Chatelain, Chartul. Univ. Paris., t. II, n. 695.



Sacra Congregatio a Fide Propaganda variis Orientalium linguis evulganda curavit, sive codices pretiosissimi orientales quos Vaticana Bibliotheca diligenter collectos religiosissime servavit.

8. Nec res hic ullo pacto constitit; cum enim proximi decessores Nostri, ut supra docuimus, probe intelligerent, ad caritatem mutuamque aestimationem fovendam plurimum conferre uberiorem rerum orientalium inter Occidentales cognitionem, ad tantum bonum comparandum omni contentione incubuerunt. Testis est Gregorius XVI, ad Summi Pontificatus fastigium evehctus, postquam res russicas diligentissime exploraverat, quippe qui, eo ipso anno, quo pontificia legatione apud Alexandrum I perfuncturus erat, Russorum Imperatorem morte praeripi planxisset; testis Pius IX, qui, et ante et post coactum Concilium Vaticanum, orientalium rituum avitarumque doctrinarum studia evulganda impensius commendaverat; testis Leo XIII, qui, cum Coptos et Slavos, tum Orientales universos tanto amore ac pastoralis sollicitudine prosecutus est, ut, praeter novam Augustinianorum familiam a Beata Virgine in caelum Assumpta nuncupatam, alios quoque Religiosorum coetus ad orientalium rerum notitiam hauriendam augendamve incitaverit, Orientalibus ipsis nova Collegia cum in eorum regionibus tum in hac ipsa Urbe crexerit, Berytensem Societatis Iesu studiorum Universitatem, hodieum florentissimam Nobisque carissimam, amplissimis laudibus decoraverit; testis Pius X qui, Pontificio Instituto Biblico in Urbe excitato, novum erga res et linguas orientales ardorem, nec sine laetissima fructuum segete, in multorum animis incendit.

9. Quam quidem in gentes orientales paternam providentiam, sacra veluti haereditate a Pio X acceptam, proximus decessor Noster Benedictus XV studiosissime aemulatus, ut, pro viribus, rebus Orientalium praesidium atque incrementum afferret, non solum Sacram Congregationem a ritibus rebusque omnibus Orientalium constituendam curavit, verum et »proprium altiorum studiorum domicilium de rebus orientalibus in hac Urbe, christiani nominis capite«, condere statuit, »idque et omni apparatu quem huius aetatis eruditio postulat ornatum, et doctoribus in unoquoque genere peritissimis Orientisque perstudiosis insigne«, immo facultate etiam »doctorales laureas, in ecclesiasticis dumtaxat disciplinis quae ad Orientales Christianas gentes attinent«, conferendi donatum<sup>8</sup>, quod non solis Orientalibus pateret vel iis ipsis qui a catholica unitate sciuncti essent, sed latinis maxime sacerdotibus qui aut sacrae eruditioni operam dare aut apud Orientales sacrum ministerium obire voluissent. Summa igitur laus doctissimis illis viris est tribuenda, qui quatuor ferme annos sedulo in eo elaborarunt ut novensiles Instituti alumnos orientalibus disciplinis imbuerent.

10. Illud tamen eiusdem peropportuni Instituti incrementis non leve incommodum obstabat, quod etsi Vaticanis aedibus erat propius, longius

<sup>8</sup> Benedictus PP. XV, Motu proprio Orientis catholici, XV Octobris MCMXVII [Acta Ap. Sedis, IX (1919), n. 11, pp. 531—533].

<sup>9</sup> Benedictus PP. XV, Litterae Apostolicae Quod Nobis, XXV Septembris MCMXX [Acta Ap. Sedis, XII (1920), n. 11, pp. 440—441].

tamen ab ea Urbis parte distabat, quae maxime incolitur. Quamobrem, quod Benedictus XV faciendum cogitarat, Nos quidem inde ab inito Pontificatu ad effectum deducere volentes, Institutum Orientale in Biblici Instituti aedes, quippe studiis atque propositis maxime cognati, transferendum decrevimus, distinctum tamen, eaque mente, ut simul ac res ferret, sede sua peculiari donaremus. Porro praecaventis ne unquam virorum copia in posterum deesset qui orientalibus disciplinis tradendis pares essent, idque facilius rati Nos esse assecuturos si unam Religiosorum familiam tantae rei gerendae praeficeremus, Nostris Ipsi litteris<sup>10</sup>, die XIV Septembris anno MCMXXII datis, Praeposito Generali Societatis Iesu praecepimus ut, pro amore suo debitaque Sanctae Sedi Christique Vicario obedientia, difficultatibus quibuslibet superatis, omnem Instituti administrationem susciperet hisce legibus: ut, eiusdem Instituti magisterio supremo Nobis ipsis Nostrisque successoribus avvocato, Praepositi Generalis Societatis Iesu esset viros ad Instituti munera, difficillima sane, idoneos comparare, sive Praesidis sive Doctorum; utque perpetuo, cum per se ipse tum per Praesidem, Nobismet Nostrisque successoribus approbandos proponeret quos ad varias Instituti disciplinas tradendas deligere censuisset, eaque demum omnia referret quae ad eiusdem Instituti vitam tutandam atque incrementa fovenda conducere viderentur.

11. Iamvero, sexto mox anno elapso, cum haec decernere, nec sine quodam divino instinctu, placuit, licet Nobis gratias Deo maximas agere quod Nostris laboribus messis iam laetissima arriserit. Alumnorum enim auditorumque, quamquam — ut fert natura ipsa Instituti — numerus ingens nec fuerit nec sit futurus, non adeo tamen exiguus existit, ut non summopere delectemur, quod iam valida hominum manus in dies succrescens ex umbratili hac palaestra mox in apertum campum sit proditura, doctrinae pietatisque praesidiis instructa quibus Orientalium commodis non parum profutura videatur.

12. Atque hoc loco, Ordinarios, sive Episcopos sive familiarum religiosarum Moderatores, vehementer dilaudantes, qui, optatis Nostris ultro obsecuti, ex amplissima gentium regionumque diversitate, ex Oriente atque Occidente, sacerdotes aliquot suos orientalibus disciplinis imbuendos in Urbem miserunt; atque hortantes praeterea reliquorum coetuum Antistites, qui per orbem latius propagantur, ut, tantum exemplum secuti, alumnos, quos ad huiusmodi studia noverint aptiores atque propensiores, ad hoc Nostrum Institutum Orientale mittere erudiendos ne negligant, liceat, Venerabiles Fratres, in mentem vobis revocare quae fusius Litteris Encyclicis »Mortalium animos« nuper disseruimus. Quis enim iam possit ignorare quam frequentes misceantur sermones de certa quadam unitate, a mente Christi, Ecclesiae Conditoris, prorsus aliena, christianos inter omnes procuranda? vel cui non sunt auditae disceptationes quae in plurimis Europae praesertim et Americae partibus passim exagitantur, eaque gravissimi momenti, cum de Orientalium coetibus vel cum Romana Ecclesia

<sup>10</sup> Decessor Noster [Acta Ap. Sedis, XIV (1922), n. 15, pp. 545—546].

consentientibus vel ab eadem etiamnum dissidentibus inquiritur? At vero, si nostrorum Seminariorum alumni, quod certe laetandum, qua sunt de Novatorum erroribus toto studiorum curriculo doctrina imbuti, facile ii quidem illorum argumentationes captiosas et discernunt et dissolvunt; verum iidem, plerumque, non ea doctrina sunt instructi qua certam, in quaestionibus de Orientalium rebus moribusque, ac de legitimis eorundem ritibus, in catholica unitate tam sancte retinendis, sententiam ferre possint, cum gravissima id genus argumenta peculiare quoddam idemque accuratissimum studium expostulent.

13. Quare, cum nihil omnino negligendum sit quod ad optatissimam tam conspicuae dominici gregis partis unitatem cum vera Christi Ecclesia restaurandam conferre videatur, vel ad maiorem caritatem erga illos fovendam, qui, ritibus diversi, Romanae Ecclesiae Christique Vicario mentibus animisque intime adhaerent, vehementer vos, Venerabiles Fratres, obsecramus ut singuli unum aliquem saltem e sacerdotibus vestris deligendum curetis, qui orientalibus disciplinis probe eruditus, easdem Seminarii alumnis opportune tradere sit paratus. Equidem non ignoramus Universitatum Catholicarum esse peculiarem quandam de rebus orientalibus facultatem, quam vocant, instituere; cui quidem officio, Nobis ipsis auctoribus atque adiutoribus, Parisiis, Lovanii, Insulis, satisfieri iam coeptum esse ex animo gratulamur: quemadmodum in nonnullis aliis theologorum studiorum sedibus, gaudemus, ipsorum etiam rerum publicarum moderatorum sumptibus, nec sine sacrorum Antistitum consensu hortatuque, recens instituta fuisse orientalium huiusmodi magisteria disciplinarum. Verum, haud ita difficile sit in singulis theologicis Seminariis unum aliquem haberi doctorem, qui una cum disciplina vel historica vel liturgica vel iuris canonici, nonnulla de rebus orientalibus saltem elementa tradere valeat. Atque ita alumnorum mentibus animisque ad Orientalium doctrinas ritusque conversis, non tenue emolumentum capiatur necesse est; neque id solum in Orientalium commodum, at ipsorum alumnorum, quos par est et ubiorem exinde catholicae theologiae latinaeque disciplinae cognitionem haurire et vehementiorem erga veram Christi Sponsam amorem animis concipere, cuius miram pulchritudinem, et in ipsa rituum varietate unitatem, splendidiore quodam modo effulgentem conspexerint.

14. Cum autem omnia eiusmodi commoda, quae in rem christianam ab ea, quam descripsimus, iuniorum institutione proficiscerentur, animo reputavisset, Nostri muneris esse duximus nullis unquam parere laboribus ut Orientalis Instituti a Nobis confirmati vitam, non modo tutissimam, sed etiam, quoad fieri posset, novis in dies incrementis florentissimam praestaremus. Quare cum primum Nobis licuit, propriam illi sedem ad S. Mariae Maioris in Exquilis attributam volumus, eam imprimis pecuniae vim in Antoniana domo redimenda novoque muneri aptanda collocantes, quae ex liberalitate munifici Antistitis vita haud ita pridem functi, et pii cuiusdam viri e Foederatis Americae Civitatibus Nobis obvenerat: quibus propterea amplissimam caelestium praemiorum remunerationem cupimus ac precamur. Neque illud silentio praetereundum, quod ex Hispania Nobis

suppeditatum est unde ampliorem atque honestiorem in nova ipsius Instituti sede bibliothecam adornaremus. Qua liberalitate in exemplum dilaudata, cum ex usu experientiaque tot annorum, quos in Bibliothecis Ambrosiana et Vaticana regendis traduximus, optime percipiamus quanti momenti sit novam hanc Bibliothecam instrumentis exornare quibus cum doctores tum alumni commode orientalium rerum notitias quasi ex quibusdam, abditis iis quidem ignotisque interdum, verum ditissimis venis haurire et in publicam utilitatem possint derivare, Nos, nullis perterriti difficultatibus, quas nec paucas nec leves futuras praesentimus, toti erimus in iis omnibus, quae Orientis regiones, mores, linguas, ritus attingant, comparandis; gratissimi si qui, pro sua erga Christi Vicarium pietate, tantae rei conficiendae, sive stipe conferenda, sive libris, codicibus, tabulis, aliisque id genus Orientis christiani monumentis vestigiisque suppeditandis, opem auxiliumque Nobis pro viribus contulerint.

15. Atque exinde confidimus futurum, ut nationes orientales, cum tot maiorum suorum pietatis, doctrinae, artium, luculentissima monumenta suis ipsae oculis conspexerint, re ipsa edoceantur quanto in honore vera, perennis, legitima »orthodoxia« a Romana Ecclesia habeatur, quantaque religione conservetur, defendatur, propagetur. Quibus omnibus tamquam validissimis argumentis, ut sperare aequum est, percussi, maxime si mutuo studiorum commercio caritatis christianae momentum accesserit, quidni Orientalium plerique, avitas repetendo gloriae praeiudicatasque opiniones deponendo, ad optatissimam gestiant redire unitatem, quae non manca quadam sed — ut genuinos Christi cultores decet in uno ovili sub uno Pastore consociandos — integra atque aperta fidei professione fulciatur?

16. Quae laetissima dies ut tandem orbi christiano affulgeat, desideris effusisque a Deo precibus postulamus. Interea iuverit fortasse, Venerabiles Fratres, vel breviter indicare qua ratione in praesenti Institutum Nostrum Orientale industriam laboremque suum, Nobiscum conspirando, tanto exsequendo operi adhibeat. Duo enim sunt genera studiorum quibus doctorum navitas absolvitur; alterum quod inter domesticos cancellos veluti continetur, alterum quod in publicum prodit, editis Orientis christiani documentis, aut inexploratis adhuc aut temporum iniuria oblitteratis.

17. Iamvero, in ipsa iuniorum institutione praeter dogmaticam dissidentium theologiam, Patrum orientalium explanationem, rerumque item omnium quae sive ad orientalia studia ratione et via aggredienda sive ad historiam, liturgiam, archaeologiam ceterasque sacras disciplinas, variasque earum nationum linguas, pertinent, illud prae ceteris libentissime commemoramus, byzantinis institutionibus islamicas etiam — quod in romanis Athenaeis ad haec usque tempora fuerat forte inauditum — Nos tandem adiicere potuisse. Quae enim fuit divinae Providentiae bonitas singularis, huiusce disciplinae sane perutilis tradendae virum praefecimus, qui natione Turca ortus, post diuturna studia, divino Numine adspirante, catholicam religionem professus ac sacerdotali dignitate auctus, aptissimus visus est qui alumnos, quotquot apud suos populares sacro ministerio erunt perfuncturi, rationem doceat, qua sive cum rudioribus hominibus sive cum

viris exquisitiore doctrina expolitis, unius individuique Dei legisque evangelicae causa feliciter sit agenda.

18. Nec minoris momenti sunt ad catholicum nomen propagandum legitimamque unitatem inter christifideles procurandam quae Instituti Orientalis opera atque industria in publicum evulgantur. Quae enim volumina, »Orientalia Christiana« inscripta — pleraque quidem ab ipsis Instituti doctoribus, nonnulla ab aliis quoque rerum orientalium peritissimis viris, eiusdem consilio Instituti elucubrata — iam paucis hisce annis sunt edita, ea vel explanant, quae huius illiusve gentis veteres hodiernasve conditiones, nostratibus plerumque ignotas, attingunt; et religiosam Orientis historiam, ex abditis hucusque documentis expressarum nova luce collustrant. Eadem praeterea cum orientalium monachorum et ipsorum Patriarcharum cum hac Apostolica Sede necessitudines enarrent Romanorumque Pontificum sollicitudinem in eorum iuribus bonisque tutandis; tum theologicis dissidentium sententias de Sacramentis deque ipsa Ecclesia cum catholica veritate conferunt et componunt; tum etiam orientales codices illustrant et declarant. Denique, ne enumerando longius progrediamur, nihil est quod ad sacras disciplinas spectet, aut aliquam cum Orientalium cultu cognationem prae se ferat — qualia, exempli causa, sunt graeca vestigia in Italia inferiore asservata — quod diligentissimis eorum virorum studiis alienum videatur.

19. Quae cum ita sint, cuius animus tantam laborum molem, in Orientalium commodum potissimum susceptorum, contemplatus, firmissima spe non erigatur, fore ut benignissimus hominum Redemptor Christus Iesus, tot hominum lugendum casum miseratus, longe a recto tramite dudum aberrantium, Nostrisque inceptis obsecundans, oves tandem suas in unum ovile ab uno Pastore moderandas reducat? Praesertim cum apud illos populos tanta divinae Revelationis pars religiosissime asservata sit: et sincerum Christi Domini obsequium et in eius Matrem intemeratam amor pietasque singularis, et ipsorum Sacramentorum usus vigeat. Quare, cum ad opus humanae Reparationis perficiendum Deus, pro sua benignitate, hominibus, sacerdotibus praesertim, administris uti statuerit, quid restat, Venerabiles Fratres, nisi ut vos iterato, quam possumus vehementissime, compellemus atque obsecremus ut una Nobiscum, non modo mentibus animisque consentiatis, sed etiam operam vestram et laborem conferatis quo citius dies illucescat optatissimus, quo Graecorum, Slavorum, Rumenuum aliarumque orientalium nationum non paucos solum, sed plerosque filios hucusque disiunctos ad pristinam cum Romana Ecclesia consuetudinem restitutos salutabimus? Meditantibus autem Nobis quae tantae laetitiae maturandae, Deo iuvante, inceperimus simulque perfecturi, videmur cum illo Nos patrefamilias posse comparari quem Christus Dominus ad coenam invitatos rogantem inducit ut venirent: quia iam parata sunt omnia (Luc. XIV. 17). Quae verba in nostram rem derivantes, vehementer vos, Venerabiles Fratres, cum universos tum singulos cohortamur, ut, orientalium rerum studia omni ope provehentes, Nobiscum animi vires ad tantum perficiendum opus intendatis. Atque ita, omnibus demum opta-

tissimae unitatis impendimentis amotis, Beata Virgine Deipara Immaculata sanctissimisque illis Orientis atque Occidentis Patribus Doctoribusque auspibus, fratres filiosque tamdiu a nobis dissidentes reduces aliquando in domum paternam complectemur, ea caritate arctissime coniunctos, quae veritate plenaque christianae legis professione tamquam solidissimo fundamento innitatur.

20. Quibus ut nostris inceptis felicissimus arrideat exitus eventusque, caelestium munerum auspitem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, vobis, Venerabiles Fratres et gregi vestris curis concredito apostolicam benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die VIII mensis Septembris, in festo Nativitatis B. M. V., anno MDCCCXXVIII, Pontificatus Nostri septimo.

### Svetega očeta Pija XI. okrožnica o pospeševanju proučevanja vzhodnega krščanstva.

Častiti bratje! Pozdrav in apostolski blagoslov!

1. Koliko so se naši predniki v prejšnjih stoletjih trudili, da bi se med verniki in zlasti med duhovniki pospešilo proučevanje in natančnejše spoznavanje vzhodnega krščanstva, ni neznano nikomur, kdor je letopise katoliške cerkve tudi le hitro prelistal. Saj so vedeli, da je ne malo prejšnjih neprilik in oni tako nesrečni razkol, ki je toliko nekdanj tako cvetočih cerkva odtrgal od počela edinosti, nastalo predvsem iz medsebojnega nepoznanja in preziranja narodov, potem pa iz predsodkov, ki so bili posledica dolgotrajne odtujenosti duhov; vedeli so tudi, da se toliko zla ne da ozdraviti, če se ne odpravijo te zapreke.

2. Dotaknimo se torej po vrhu nekaj dokazov iz zgodovine prav onih časov, v katerih so se začele rahljati vezi nekdanje edinosti, ki pričajo o veliki skrbi rimskih papežev za to zadevo. Vsem je znano, s kolikšno naklonjenostjo, da, s kakšnim spoštovanjem je Hadrijan II. sprejel slovanska apostola, Cirila in Metoda, s kakšnimi znaki izredne časti ju je odlikoval; ali kako vneto je isti papež podpiral osmi vesoljni zbor, četrti carigranski (869), na katerega je poslal tudi zastopnike, ko se je ne mnogo prej tolik del Gospodove črede v žalostnem razkolu odtrgal od rimskega papeža, ki je od Boga postavljen za najvišjega pastirja. In taki sveti zbori, namenjeni skrbi za cerkvene razmere med vzhodnimi narodi, so se v teku časa obhajali eden za drugim tako v Bariju na grobu sv. Nikolaja iz Mire<sup>11</sup>, kjer je sv. Anzelm, slavni cerkveni učitelj iz Aoste

<sup>11</sup> Na provincialnem cerkvenem zboru v Bariju (1098) se je razpravljalo o spornih verskih vprašanjih med Grki in Latinci. Sv. Anzelm je spretno govoril o izhajanju sv. Duha. O njegovem nastopu sporočajo stari viri med drugim: »Tunc ubi verbum absolvit, omnes in eum oculos et ora conversi, hic laudare fidem, ille scientiam, omnes eloquentiam.« Mansi, *Amplissima Collectio Concil.* 20, 948.

in kenterberijski nadškof, z odlično učenostjo in svetim življenjem ganil duha in srce vseh navzočih; tako v Lijonu (1274), kamor je Gregorij X. hkrati povabil svetli zvezdi rimske cerkve, Angelskega Tomaža in Serafskega Bonaventura, od katerih je enega že na potu, drugega pa v težavnem delu na zboru prezgodaj ugrabila smrt<sup>12</sup>; tako v Ferari in v Florenci, kjer sta se predvsem izkazali oni diki krščanskega Vzhoda, nikejski (metropolit) Besarion in kijevski [metropolit] Izidor<sup>13</sup>, poznejša kardinala rimske cerkve, in kjer se je resnica katoliškega nauka potrdila s trdnimi dokazi in tako rekoč prepojila s Kristusovo ljubeznijo ter se je zdelo, da odpira pot spravi med vzhodnimi kristjani in vrhovnim pastirjem.

3. Že to malo, častiti bratje, kar smo doslej omenili, razodeva res očetovsko skrb in vnemo te apostolske stolice za vzhodne narode; sicer so bili pojavi imenitni, a kakor je naravno, bolj poredki. Kot od nekakega trajnega, rekli bi, vsakdanjega vira dobrot, so pa dohajale od rimske cerkve neprenehoma premnoge druge ugodnosti do krajev vsega Vzhoda, zlasti ko je pošiljala redovnike, ki so celó življenje žrtvovali, da bi skrbeli za korist vzhodnih narodov. Zakaj oprti na ugled apostolske stolice, so nastopili ti velikodušni možje, zlasti iz redovnih družin sv. Frančiška Asiškega in sv. Dominika; sezidali so hiše in ustanovili nove provincije svojega reda, in tako so z bogoslovno znanostjo in drugimi znanostmi, ki zadevajo svetno in versko izobrazbo, ne brez velikega truda, izobrazili Palestino in Armenijo, pa tudi druge pokrajine, kjer so živeli vzhodni kristjani pod tatarsko ali turško oblastjo in so bili s silo odtrgani od rimske edinosti ter oropani vsake boljše, zlasti verske izobrazbe.

4. Te odlične zasluge in duha apostolske stolice so, kakor se je pokazalo, prav dobro premislili in doumeli že v 13. stoletju učitelji pariškega vseučilišča, ki so, poslušni srčnim željam iste stolice, kakor se poroča, ustanovili nekaj vzhodni zavod in ga pridružili vseučilišču.

<sup>12</sup> Sv. Bonaventura je bistveno sodeloval pri pripravah za zedinjenje Grkov s katoliško cerkvijo, sklenjeno na II. lijonskem cerkvenem zboru (1274). Kot general frančiškanov je dajal papežu na razpolago najboljše in najmiroljubnejše frančiškanske teologe za poslance in posređovalce med Rimom in Carigradom. Na cerkvenem zboru je vodil razprave o bogoslovnih vprašanih cerkvenega zedinjenja. Umrl je 15. julija 1274., ko je bilo zedinjenje Grkov že formalno izvršeno, a cerkveni zbor se je še nadaljeval. — Sv. Tomaž Akvinec je umrl med potjo na cerkveni zbor, dne 7. marca 1274.

<sup>13</sup> Izidor, po rodu Grk, je že l. 1434. kot grški poslanec na cerkvenem zboru v Bazlu vneto govoril za spravo Grkov z rimsko cerkvijo. L. 1436. je bil imenovan za moskovskega (kijevskega) metropolita. Na cerkvenem zboru v Ferari in Florenci (1438—1439) je bil poleg Besariona glavni predstavitelj spravljivih grških škofov in diplomatov. Besarion je nastopal bolj kot govornik in pisatelj, Izidor pa kot diplomat in posređovalec. Po sklepu unije sta bila oba imenovana za kardinala (1439). Takrat je bila za vse Ruse samo ena metropolija, namreč kijevska; a sedež metropolije je bil že prenesen v Moskvo. Ko pa je Moskva zavrgla florentinsko unijo in je Izidor še ostal kijevski metropolit, se je ruska cerkev končno razdelila v dve metropoliji, kijevsko in moskovsko.

In naš prednik Janez XXII. je nekoliko pozneje pariškega škofa Hugona skrbno izpraševal<sup>14</sup>, kako ta zavod napreduje v vzhodnih naukih in kakšne sadove rodi.

5. Nič manj pomembna niso druga dejstva, ki o njih pričajo pismena poročila iz istih časov. Modri mož Humbert de Romanis, vrhovni predstojnik dominikanskega reda, je v knjigi »Kaj naj se obravnava na vesoljnem zboru v Lijonu« priporočal posebno to-le<sup>15</sup> kot potrebno, da se pridobe vzhodni narodi: dobro znanje grškega jezika, »ker se po različnih jezikih razni narodi združujejo v edinosti vere«; dalje veliko zalogo grških knjig in prav tako naših, prevedenih v vzhodne jezike; isti je rotil svoje brate, zbrane na glavnem zborovanju v Milanu, naj zelo cenijo znanje in učenje vzhodnih jezikov in ga vneto goje, da se usposobijo in pripravijo, ako bi bila božja volja, za apostolska pota med onimi narodi. Prav tako je iz frančiškanskega reda učeni in našemu predniku Klementu IV. predragi Rogerij Bakon učeno pisal<sup>16</sup> o kaldejskem, arabskem in grškem jeziku in tudi drugim znanje teh jezikov posredoval. S tema je pa tekmoval izredno učeni in pobožni Rajmund Lul in je s precejšnjo odločnostjo — primerno njegovi naravi — od naših prednikov Celestina V. in Bonifacija VIII. marsikaj dosegel, kar je bilo za tedanje čase dosti smelo: naj se zavzamejo za zadeve vzhodnih narodov in njih proučevanje, naj se postavi kateri izmed kardinalov, da bo vodil to proučevanje, naj se končno stalno pošiljajo sveta poslanstva med Tatare, Saracene in druge nevernike, pa tudi med »razkolnike«<sup>17</sup>, da jih privabijo v edinost sv. cerkve.

6. Toda še imenitnejše in zlasti spomina vredno je, kar so, kakor se sporoča, na pobudo in pod vodstvom istega moža predlagali na vesoljnem zboru v Vieni in je naš prednik Klement V. razglasil ter določil, in v čemer vidimo nekako označen naš vzhodni zavod: »Z odobrenjem sv. zbora smo poskrbeli, da se ustanove šole za različne, spodaj omenjene jezike, kjerkoli bo pač sedež rimske stolice,<sup>18</sup> in na vseučiliščih v Parizu, Oksfordu, Boloniji in Salamanki. Dalje določamo, naj se na vsakem izmed teh mest vzdržavajo katoliški profesorji, ki imajo zadostno znanje hebrejskega, grškega, arab-

<sup>14</sup> Gl. opazko 4.

<sup>15</sup> Gl. opazko 5. — Mansi (Ampl. Collect. Concil. 24, 120—128) je nekatere Humbertove stavke izpustil; celo knjigo Humbertovo je objavil Peter Crabbe (Concilia omnia II, Coloniae 1551; 967 ss.). Humbert de Romanis, vrstnik in redovni predstojnik velikih dominikanskih učenjakov, Alberta Velikega, Tomaža Akvinca i. dr., je v 13. stol. z izredno globokim umevanjem razpravljal o vzhodnem cerkvenem vprašanju; njegove ideje so pričele zmagovati šele v 19. in 20. stoletju. V okrožnici se po pravici naziva »vir sapientissimus«.

<sup>16</sup> Gl. opazko 6.

<sup>17</sup> Izraz »schismatici«, »razkolniki« se v okrožnici navaja namenoma z navodilnim znakom (kot citat). Sedaj se namreč ta naziv v rimskih aktih nič več ne rabi; namesto tega se rabi »dissidentes«, t. j. ločeni kristjani.

<sup>18</sup> Papež Klement V. je stoloval v Avignonu.



skega in kaldejskega jezika, in sicer po dva veščaka v vsakem jeziku. Ti naj vodijo šole, natančno prevajajo knjige iz onih jezikov na latinski jezik, skrbno uče teh jezikov še druge in znanje teh jezikov z vnetim poučevanjem izroče drugim, da bi ti, dovolj izurjeni in izučeni v teh jezikih, mogli z božjo pomočjo donášati zaželjen sad in širiti zveličavno vero med nevernimi ljudstvi<sup>19</sup>.

7. Ker so pa bile pri onih vzhodnih narodih v tedanjih časih razmere vse razrvane in je bila večina znanstvenih pripomočkov uničena, tako da se sicer zelo razumni in ukaželjni možje skoraj niso mogli v višjih naukih izučiti in izobraziti, zato so, kakor veste, častiti bratje, naši predniki skrbeli, da se otvorijo na glavnih vseučiliških tedanje dobe lastne stolice za vzhodne znanosti; zlasti pa naj bi se v tem našem častitljivem mestu ustanovilo nekaj primernejših zavodov, nekakih semenišč, iz katerih bi gojenci onih narodov, z vsem znanjem najskrbneje opremljeni, odhajali v bojno vrsto dober boj bojevat. Zato so se najprej v Rimu ustanovili samostani in zavodi za Grke in Rusine in hiše za Maronite in Armence. V kolikšno dušno korist in prospeh znanosti je to bilo, jasno pričajo liturgični in drugi znanstveni spisi, ki jih je izdala kongregacija za širjenje vere, ali predragoceni vzhodni rokopisi, ki jih je vatikanska knjižnica skrbno zbrala in prav vestno ohranila.

8. In to še ni vse. Ker so namreč naši bližnji predniki, kakor smo zgoraj rekli, dobro uvidevali, da bo k ljubezni in medsebojnemu spoštovanju največ pripomoglo, če bo zahod vzhodne razmere bolje spoznal, zato so se z vso vno trudili, da bi to omogočili. Priča je Gregor XVI., povišan na papeški prestol, ko je bil že najmarljiveje proučil ruske zadeve, saj je bil namenjen za papeško poslanstvo k Aleksandru I., a je še isto leto objokoval prezgodnjo smrt ruskega carja<sup>20</sup>. Priča je Pij IX., ki je pred vatikanskim cerkvenim zborom in po njem kar najnujnejše priporočal, naj se izdajajo razprave o vzhodnih obredih in tradicionalnih vzhodnih naukih<sup>21</sup>. Priča je Leon XIII., ki je Kopte in Slovane, pa tudi vse vzhodne narode objemal s toliko ljubeznijo in pastirsko skrbjo, da je razen nove družine

<sup>19</sup> Gl. opazko 7.

<sup>20</sup> Znameniti zgodovinar P. Pierling na podlagi zanesljivih virov pripoveduje (v razpravi *L'empereur Alexandre Ier est-il mort catholique?* Paris 1901. Str. 15—48), da je car Aleksander I. želel postati katoličan in svoje podanike zediniti s katoliško cerkvi. V ta namen je poslal v Rim generala Michauda z važnimi tajnimi naročili in s prošnjo, naj papež (Leon XII.) pošlje v Petrograd duhovnika z vsemi pooblastili. Papež je za to poslanstvo izbral kamaldulskega redovnika P. Maura Cappellari, poznejšega papeža Gregorija XVI. Cappellari je bil od l. 1826. kot kardinal prefekt Propagande, ki so ji bili takrat podrejeni vzhodni katoličani. Kot papež je vladal 1831—1846. Za vlade carja Nikolaja I. (1825—1855) se je moral mnogo baviti z ruskimi zadevami. Rusija je namreč takrat zatrla več katoliških škofij vzhodnega obreda.

<sup>21</sup> Pred vatikanskim cerkvenim zborom in na zboru se je mnogo razpravljalo o vzhodnih kristjanih; med referenti se je odlikoval katoliški ruski učenjak Ivan Martinov D. J.

avguštincev, ki se imenuje po bl. Devici, v nebo vzeti (asumpcionisti)<sup>22</sup>, tudi druge redovne družbe spodbujal k temu, naj si nabirajo in širijo spoznanje vzhodnega krščanstva. Za vzhodne narode same je pa ustanovil nove zavode v njih deželah in v Rimu samem, in jezuitsko vseučilišče v Beyrutu, ki še danes cvete in nam je na vso moč drago, je odlikoval z izredno pohvalo. Priča je Pij X., ki je ustanovil papeški Biblični institut v Rimu in v srcu mnogih vnel gorečnost za vzhodne zadeve in jezike, in ne brez razveseljivih sadov.

9. To očetno skrb za vzhodne narode je pa od Pija X. sprejel kakor sveto dediščino naš neposredni prednik Benedikt XV. in jo je kar najbolj vneto gojil. Da bi po svojih močeh nudil zadevam vzhodnih narodov zaščito in pomoč, je ustanovil sveto kongregacijo za obrede in zadeve vzhodnih narodov in ustanovil »v našem mestu, tem središču krščanskega imena, lasten hram za višje nauke o vzhodnih zadevah. Ta naj bi bil opremljen z vsemi sredstvi, ki jih zahteva sodobna znanost, bil odličen po učiteljih, izvedenih v raznih znanostih in vnetih za Vzhod«<sup>23</sup>, in bi imel tudi pravico podeljevati doktorsko čast v cerkvenih znanostih o vzhodnih krščanskih narodih<sup>24</sup>. In ta hram naj bi bil odprt ne samo vzhodnim narodom, tudi tistim, ki so ločeni od katoliške edinosti, ampak zlasti latinskim duhovnikom, ki bi se hoteli posvetiti tej sveti izobrazbi ali vršiti sveto službo pri vzhodnih kristjanih. Veliko pohvalo torej zaslužijo oni učeni možje, ki so skoro štiri leta marljivo delali, da prve gojenega tega zavoda uvedejo v vzhodne vednosti<sup>25</sup>.

10. Vendar je bila za razvoj tega prepotrebnege zavoda ne majhna ovira, ker je bil, dasi prav blizu Vatikana, vendar predaleč od onega dela mesta, ki je najbolj obljuden. Kar je torej mislil storiti že Benedikt XV., smo mi izvedli takoj v začetku svojega papeštva in določili, naj se zavod za vzhodne znanosti preseli v Biblični institut, ker sta si ta dva zavoda po svojem znanstvenem značaju in po

<sup>22</sup> Asumpcionisti so na pobudo Leona XIII. (breve »Adnitentibus nobis« 2. julija 1895) v Kalcedonu (Kadi-Köj) pri Carigradu ustanovili grško (grško-bolgarsko) bogoslovno semenišče, časopis »Echos d'Orient« (1898) in vno središče za vzhodno bogoslovje in bizantinologijo z veliko biblioteko.

<sup>23</sup> Gl. opazko 8.

<sup>24</sup> Gl. opazko 9.

<sup>25</sup> S tem se hvali prvi profesorski kolegij Vzhodnega zavoda. Profesorji so bili izbrani iz raznih redov; odlično so bili zastopani učenjaki asumpcionisti: Jugie, Souarn, Vailhé. Ker ni bilo lahko dobiti primernege rektorja z zadostno znanstveno avktoriteto in organizatorsko spretnostjo, in ker so bili profesorji člani raznih redovnih družb in narodnosti, se zavod ni mogel ugodno razvijati. Zato je Pij XI. l. 1922. zavod izročil jezuitskemu redu, ki ima veliko izkušnje v organizaciji bogoslovnih študij. Zaradi tega so se morali od Vzhodnega zavoda posloviti vsi profesorji drugih redovnih družb, med njimi odlični učenjaki. To je sv. očeta jako bolelo, a temu se ni mogel izogniti. Zato tukaj izreka tako toplo priznanje prvim profesorjem, ki so na Vzhodnem zavodu predavali do l. 1922. Iz prvega profesorskega kolegija je na reorganiziranem zavodu ostal P. Späčil D. J.

svojih namenih zelo sorodna; vendar pa naj bi bil ločen, in sicer zato, da bi mu, brž ko bi razmere dopuščale, dali poseben sedež. Da bi bilo tudi v prihodnje vedno dosti mož, ki bi bili zmožni predavati vzhodne znanosti, to, smo mislili, da najlaže dosežemo, ako poverimo tolikšno zadevo eni redovni družbi; zato smo z apostolskim pismom<sup>26</sup> z dne 14. septembra l. 1922 naročili vrhovnemu predstojniku Jezusove družbe, da bi pri svoji ljubezni in dolžni pokorščini do svete stolice in Kristusovega namestnika premagal vse težave in sprejel vso upravo tega zavoda pod temi-le pogoji: vrhovno vodstvo zavoda pridržujemo sebi in svojim naslednikom; vrhovni predstojnik Jezusove družbe naj skrbi za može, ki bi bili pripravi za vsekakor zelo težke naloge predsednika in profesorjev v zavodu; predloži naj sam ali pa po predsedniku nam in našim naslednikom v potrjenje tiste, ki jih misli izbrati za profesorje posameznih znanosti v zavodu; končno naj poroča o vsem, kar se bo zdelo potrebno ali koristno za obstoj in prospeh zavoda.

11. Komaj je preteklo šest let, odkar smo, ne brez nekega božjega navdiha, sklenili to odrediti, in že se moremo Bogu prav iskreno zahvaliti, ker so se že pokazali zelo razveseljivi sadovi našega truda. Število gojencev in slušateljev — kakor je pač v takem zavodu naravno — sicer ni bilo in ne bo veliko, vendar pa ni bilo tako neznanostno, da se ne bi mi silno veselili, da bo kmalu močna četa, ki dan za dnem raste, iz te tihe vadnice odšla na odprto polje, opremljena z orožjem znanosti in pobožnosti, s katerim bo, kakor se zdi, veliko koristila vzhodnim narodom.

12. In na tem mestu moramo zelo pohvaliti ordinarije, naj si bo škofe ali predstojnike redovnih družin, ki so našim željam sami od sebe ustregli in iz tako različnih narodov in krajev, z Vzhoda in Zahoda, poslali v naše mesto nekaj svojih duhovnikov, da se izobrazijo v vzhodnih znanostih. Dalje spodbujamo tudi predstojnike ostalih redov, ki so zelo razširjeni po svetu, da bi posnemali ta zgled in ne zamudili prilike poslati za take nauke sposobnih in vnetih gojencev za naš Vzhodni zavod v nadaljnjo izobrazbo. Zato naj nam bo dovoljeno, vam, častiti bratje, poklicati v spomin, kar smo zadnjič obširneje obravnavali v okrožnici »Mortalium animos«<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Gl. opazko 10. — Obenem je bil za predsednika Vzhodnega zavoda imenovan razmeroma mladi P. Mihael d'Herbigny D. J. (rojen 1880), ki je že takrat slovel kot odlični katoliški učenjak in poznavalec krščanskega Vzhoda, posebno Rusije. Njegova zasluga je, da se Vzhodni zavod po želji sv. očeta tako ozira na vzhodne Slovane. Novi predsednik si je v kratkem pridobil izredno zaupanje sv. očeta in ostal do danes njegov glavni svetovalec v vzhodnih zadevah. L. 1926. je bil na popolnoma izreden način povzdignjen za škofa. Splošno je znano, da M. d'Herbigny resnično globoko ljubi in pozna krščanski Vzhod in da je torej Vzhodni zavod v najboljših rokah.

<sup>27</sup> Iz konteksta je jasno razvidno, da se okrožnica »Mortalium animos« ozira skoraj izključno na protestante; samo indirektno se more v neki splošnosti aplicirati tudi na Vzhod. Toda po tonu in smeri se bistveno razlikuje od pričujoče okrožnice.

Komu bi namreč še ne bilo znano, kako pogosto se govori o neki edinosti, a duhu Kristusa, Ustanovitelja sv. cerkve, popolnoma tuji, ki naj se napravi med vsemi kristjani? Ali kdo še ni slišal o razpravah, ki se vrše na premnogih krajih, posebno v Evropi in Ameriki, in so silno važne, ker se v njih razpravlja o vzhodnih kristjanih, ki z rimsko cerkvijo soglašajo, ali so še zdaj od nje ločeni? Zares, če gojenci naših semenišč — kar je gotovo razveseljivo — lahko razločijo in ovržejo zvite dokaze novotarjev (protestantov), ker so si o njih zmotah v teku svojih nauk pridobili točno znanje, vendar izvečine nikakor nimajo tistega znanja, da bi mogli dati gotov odgovor tudi v vprašanjih o zadevah in običajih vzhodnih kristjanov in njih zakonitih obredih, ki naj se tudi po zedinjenju s katoliško cerkvijo sveto ohranijo; zakaj za te tako važne reči je treba čisto posebnega in podrobnega študija<sup>28</sup>.

13. Ker se torej ne sme prav nič opustiti, kar bi utegnilo pripomoči k temu, da se obnovi toli zaželjena edinost tako znatnega dela Gospodove črede s pravo Kristusovo cerkvijo, ali da bi se zanetilo več ljubezni do tistih, ki se, dasi po obredih različni, z duhom in srcem verno drže rimske cerkve in Kristusovega namestnika, vas, častiti bratje iskreno prosimo, naj bi vsak izmed vas izbral vsaj enega izmed svojih duhovnikov, ki bi bil v vzhodnih znanostih dobro izobražen in bi jih bil pripravljen semeniškim gojencem predavati. Seveda vemo, da je dolžnost katoliških vseučilišč, ustanavljati posebne tako zvane fakultete za vzhodne nauke, in iz srca si častitamo, da se je začelo po našem nasvetu in naši pomoči tej dolžnosti ustrezati v Parizu, Lovanu in Lillu<sup>29</sup>. Prav tako se

<sup>28</sup> Podobne misli so se večkrat izražale na Velehradskih kongresih. Najbolj odločno je to izrekel sam M. d'Herbigny na Velehradu I, 1924.: »Gradus sacerdotalis non solum cognitionem illarum liturgiarum (orientalium) requirit, sed deberent omnes sacerdotes, cum in seminariis formantur, aliqua initia de quaestione orientali audire, v. gr. de punctis dogmaticis, quae separationem introduxerunt. Fere haec vix tanguntur, ita ut theologi audierunt de diversis sectis protestanticis, de antiquis erroribus tempore ss. Patrum, sed vix sciunt, quomodo practice cum dissidentibus agendum sit, qui hodie tota Europa, America, missione Chinensi diffusi sunt. Accidit, ut timeant colloquia cum dissidentibus informationes petentibus, quia se norunt incompetentes esse. Optandum sane multum, ut aliquae notiones de historia ecclesiastica orientali introducantur. Quis audit de historia christianismi in Russia? Scandalum, admirationem poterunt dare Russis de ignorantia nostra. De quibusdam iuris canonici et disciplinae differentiis etiam aliqua addenda videntur. Id notando, scio me loqui etiam cum approbatione Suprema.« Zadnji stavek poudarja, da je M. d' H. govoril po navodilih sv. očeta. (Acta IV. Conventus Velehradensis 1924. Olomuc 1925. Str. 123.)

<sup>29</sup> Razume se, da bi tukaj morali imeti prvenstvo katoliški Slovani. Katoliške slovanske bogoslovne fakultete bi morale imeti tako vzhodno smer, da bi nadomeščale posebne vzhodne fakultete. To velja posebno za fakultete ob vzhodni meji in v državah s številnim pravoslavnim prebivalstvom. Kakor ni mogoče, da bi na nemških bogoslovnih fakultetah predaval kdo, ki ne pozna protestantske teologije, tako bi se slovanske bogoslovne fakultete morale ozirati na vzhodno bogoslovje. V ta namen ni potrebno

veselimo, da so se tudi na nekaterih drugih bogoslovnih učiliščih celo na državne stroške in v soglasju ter na pobudo škofov ustanovile stolice za vzhodne znanosti<sup>30</sup>. Toda ne bo tako težko tudi drugod po bogoslovnih semeniščih dobiti kakega učitelja, ki bi hkrati z zgodovino ali liturgiko ali cerkvenim pravom mogel podati vsaj nekaj začetnih nauk o vzhodnem vprašanju. In če se tako um in srce gojencev obrneta k vzhodnim naukom in obredom, bo iz tega potekla ne majhna korist, in sicer ne samo v prid vzhodnih narodov, ampak tudi gojencev samih; ti bodo, kakor je prav, iz tega črpali popolnejše poznanje katoliške teologije in latinske discipline, vnela se jim bo pa v srcih tudi močnejša ljubezen do Kristusove neveste, katere čudovita lepota in edinstvo v vsej različnosti obredov sami jim bo na nov način še žarnejše zasijala<sup>31</sup>.

14. Ko smo pa vse te koristi, ki naj krščanstvu prihajajo iz pouka mladeničev, kakor smo ga opisali, v duhu preudarili, smo mislili, da je naša dolžnost, nobenega truda se ne strašiti, da zagotovimo Vzhodnemu zavodu, ki smo ga potrdili, ne le popolnoma varen obstoj, temveč tudi, kolikor je mogoče, vedno lepši napredek. Zato smo mu, brž ko nam je bilo mogoče, hoteli dati lasten sedež pri Mariji Snežnici in Eskvilinu in smo določili za nakup in novemu namenu primerno preureditev samostana sv. Antona vsoto, ki smo jo bili dobili po darežljivosti velikodušnega škofa, ki je pred kratkim umrl, in nekega pobožnega moža iz ameriških Zedinjenih držav, katerima naj zato Bog — tako želimo in prosimo — najobilneje povrne z nebeškimi darovi. Tudi ne smemo molče preiti tega, kar nam je došlo iz Španske in s čimer smo oskrbeli večjo in novemu zavodu primernejšo knjižnico. To darežljivost smo pohvalili za zgled. Zakaj iz lastne skušnje toliko let, ki smo jih preživel v vodstvu ambrozijanske in vaticanske knjižnice, prav dobro vemo, kolikega pomena je, da to novo knjižnico opremimo z vsemi sredstvi, da bodo mogli profesorji in gojenci znanje vzhodnih reči, kakor iz nekijh njim sicer včasih skritih in neznanih, toda zelo bogatih virov lagodno zajemati in obračati v splošno korist. Zato se ne bomo dali plašiti nobenim težavam, katere, kakor že naprej slutimo, ne bodo maloštevilne in ne majhne, ampak bomo napeli vse sile, da pripravimo vsega, kar se tiče vzhodnih krajev, običajev, jezikov in obredov. Prav dragi nam bodo tisti, kateri bodo v svoji vdanosti do Kristusovega namestnika po svojih močeh nam pomagali, da se tolika stvar dovrši, bidisi z darovi ali knjigami, rokopisi, slikami in drugimi takimi spomeniki in sledovi krščanskega Vzhoda.

---

izredno pomnoževanje profesorur. Zadošča en posebni profesor za vzhodno bogoslovje. Profesorji, ki so po svojem predmetu bolj dolžni ozirati se na Vzhod, bi mogli organizirati poseben »vzhodni institut« v okviru fakultete.

<sup>30</sup> Tu se misli na SHS, Českoslovaško in Poljsko.

<sup>31</sup> Tudi pri nas se je že večkrat poudarjalo, kako bi se z delovanjem za cerkveno edinstvo in s proučevanjem krščanskega Vzhoda pospeševalo versko življenje in mišljenje med katoličani samimi.

15. In nato bodo, kakor upamo, vzhodni narodi, ko bodo z lastnimi očmi videli toliko odličnih spomenikov pobožnosti, znanosti in umetnosti svojih prednikov, v resnici spoznali, v koliki časti je resnična, neprestana, zakonita pravovernost (pravoslavlje) pri rimski cerkvi in s koliko vestnostjo se ohranja, brani in razširja. Vse to jih bo — tako smemo upati — kot zelo močen razlog ganilo, zlasti če se medsebojnemu občevanju pri naukih pridruži še vpliv krščanske ljubezni. Zakaj bi torej premnogi izmed vzhodnih kristjanov, ko si spet pokličejo v spomin nekdanjo slavo<sup>32</sup> in se otresejo predsodkov, ne zahrepeneli po tako zaželjeni edinosti, ki se ne opira na kako okrnjeno, ampak na celo in jasno veroizpoved? Saj se vendar spodobi, da so pravi Kristusovi častilci združeni v eni čredi pod enim pastirjem.

16. O da bi ta veseli dan končno zasijal krščanskemu svetu! To prosimo Boga s srčnimi željami in mnogimi molitvami. Medtem bo morda koristno, častiti bratje, da vsaj na kratko označimo, kako sedaj naš Vzhodni zavod v soglasju z nami dela in se trudi, da bi vršil tako važno delo. Dve vrsti znanstvenega prizadevanja sta, ki se z njima marljivo bavijo profesorji: ena ostane nekako med domačimi stenami, druga pa pride v javnost s tem, da se izdajajo spomeniki krščanskega Vzhoda, ki so še ali nepreiskani ali po neprilikah časov pozabljeni.

17. Iz pouka mladeničev omenjamo: dogmatiko ločenih kristjanov, razlago vzhodnih očetov in vsega, kar zadeva znanstveno obravnavanje vzhodnih vprašanj ali zgodovino, bogoslužje, starinoslovje in druge bogoslovne nauke in razne jezike onih narodov. Še posebej omenjamo, da smo k bizantinskim naukom mogli dodati tudi islamske, kar je bilo doslej na rimskih vseučiliščih morda nezaslišano. Res je izredna dobrota božje Previdnosti: za predavanje te prekoristne stroke smo namreč nastavili moža, ki je po rodu Turek [prelat Pavel Mulla], a je po dolgotrajnih naukih z božjo milostjo sprejel katoliško vero in dosegel duhovniško čast. Zato se nam je zdel najbolj pripraven, da bi gojence, kolikor jih bo med njegovimi rojaki vršilo sveto službo, učil načina, kako bi pri neukih ljudeh ali pri možeh, ki so izobraženi v višjih znanostih, zagovarjali enega edinega Boga in evangeljsko postavo.

18. Ne manjšega pomena, da se širi katoliško ime in pripravlja prava edinost med kristjani, so dela, ki jih vzhodni zavod izdaja. Ta dela, »*Orientalia Christiana*« (krščanski Vzhod) imenovana, ki jih pišejo večinoma profesorji tega zavoda, nekaj pa tudi možje, zelo večji vzhodnih zadev, pod vodstvom istega zavoda, obravnavajo že v teh malo letih stare ali današnje razmere tega ali onega naroda, ki so našim ljudem večinoma neznanne, ali pojasnjujejo versko zgodovino vzhodnih narodov iz doslej nepoznanih virov. Poleg tega

<sup>32</sup> Gl. molitev, omenjeno v uvodu te razprave. Ona molitev je po vsebini zares programatična.

poročajo o prijateljskih odnošajih vzhodnih menihov in tudi patriarhov do te apostolske stolice in pri tem tudi o skrbi rimskih papežev za varstvo njih pravic in imetja; dalje natančno primerjajo bogoslovne nauke ločenih vzhodnih kristjanov o zakramentih in o cerkvi sami s katoliško resnico; končno pojasnjujejo in razlagajo vzhodne rokopise. Sploh — da ne gremo v naštevanju predaleč — ni nič, kar se tiče svetih znanosti ali kaže kaj sorodnosti z vzhodnim bogočastjem — kakor so n. pr. grški sledovi, ohranjeni v južni Italiji — kar bi se zdelo tuje zares marljivemu proučavanju teh mož<sup>33</sup>.

19. Kdo bi se torej, če vidi, da se je toliko naporov prevzelo predvsem v korist vzhodnih kristjanov, ne povzpel do trdnega upanja, da se bo najdобротljivejši Odrešenik človeštva, Kristus Jezus, usmilit žalostnega položaja toliko ljudi, ki so zdavnaj zašli daleč od prave poti, in pospešujoč naša prizadevanja končno svoje ovce privedel v en ovčjak, da jih bo vodil en pastir? Zlasti, ker se je pri onih narodih tako vestno ohranil tolikšen del božjega razodetja in ker živi iskrena pokorščina do Gospoda Jezusa in izredna ljubezen ter pobožnost do njegove brezmadežne Matere in prejemanje svetih zakramentov. Zatorej, ker je Bog v svoji dobrotljivosti sklenil, rabiti ljudi, zlasti duhovnike, da dovrši delo človeškega odrešenja, kaj preostaja, častiti bratje, kakor da vas ponovno kar najsilneje bodrimo in nujno prosimo, ne samo da z nami v mišljenju soglašate, temveč tudi s svojim delom in trudom sodelujete, da čimprej zasije tako zaželjeni dan, ko bomo pozdravili k nekdanji zvezi z rimsko cerkvijo vrnjene ne samo nekatere sinove grškega, slovanskega, romunskega in drugih vzhodnih narodov, temveč večino doslej ločenih vzhodnih kristjanov. Ko pa premišljujemo, kaj smo z božjo pomočjo začeli in kaj bomo storili, da pospešimo toliko veselje, se zdi, da se moremo primerjati hišnemu očetu, ki o njem pravi Gospod Jezus, da je k večerji povabljen prosil, »naj pridejo, ker je že vse pripravljeno« (Luk. 14, 17). Ko te besede obračamo na našo zadevo, vas, častiti bratje, vse skupaj in vsakega posebej silno spodbujamo, da proučevanje vzhodnih razmer na vso moč pospešujete in z nami naperite dušne moči na to, da se dovrši tako važno delo. In tako bomo, ko bodo odpravljene vse zapreke tako zaželjene edinosti, pod zavetjem blažene Device in brezmadežne božje Matere ter tako svetih vzhodnih in zahodnih očetov in učeničev objeli brate in sinove, ki so bili tako dolgo od nas ločeni, pa so se končno vrnili v očetno hišo, najtesneje združene z ono ljubeznijo, ki sloni na najtrdnejši podlagi, to je na resnici in polnem priznavanju krščanske postave.

20. Da bi to, kar smo započeli, kar mogoče srečno uspelo, podeljujemo kot poroštvo nebeških darov in kot znak očetovske

<sup>33</sup> »Orientalia Christiana« smo že večkrat priporočali. Naslov: Roma 128, Piazza S. Maria Maggiore 7.

naklonjenosti vam, častiti bratje, in čredi, izročeni vaši skrbi, prav iz srca apostolski blagoslov.

V Rimu pri Sv. Petru, dne 8. septembra, na praznik rojstva bl. Device Marije, l. 1928., v VII. letu našega papeštva.

Papež Pij XI.

V uvodu sem omenil, da je učenjak nadškof L. Petit predlagal, naj bi bil Vzhodni zavod spojen s posebno rimsko univerzo. Ta predlog je Pij XI. že izvršil. Ko je bila spisana okrožnica, je bila obenem že pripravljena važna reorganizacija. Papežev *Motu proprio* z dne 30. septembra 1928 pridružuje Vzhodni zavod (in Biblični institut) veliki Gregorijanski univerzi v Rimu. Tako bodo dobili profesorji in slušatelji možnost za tesnejši stik s celotno bogoslovno znanostjo, mnogotero vzajemno pomoč in pobudo. V tem dokumentu se zopet s posebno ljubeznijo poudarja važnost Vzhodnega zavoda in delovanja za vesoljno cerkveno edinstvo. Omenja se, koliko je sv. oče doslej storil za ta zavod in se še enkrat poudarja: »Quae proxime superioribus encyclicis *Rerum Orientalium* commendavimus ac statiumus, ea denuo hortamur ac rata habemus, plane confisi Institutum hoc valde profuturum esse, ut Orientales ad unitatis centrum quamprimum revocentur.«

Ta dokument je torej važno dopolnilo k zgodovinsko prevažni okrožnici »*Rerum Orientalium*«.

Vsa okrožnica je spisana s tako globoko preudarnostjo in s toliko toploto, da spada med najvažnejše okrožnice zadnjih desetletij, posebno z ozirom na nas Slovane; pozna se ji pečat izredne osebnosti sedanjega papeža Pija XI. Pri raznih priložnostih je izjavljal, da mu je delovanje za vesoljno krščansko edinstvo z ozirom na krščanski Vzhod, proučevanje vzhodnega krščanstva in rimski Vzhodni zavod posebno »pri srcu«, zares glavna njegova skrb in zadeva. Ako bi bil kdo o tem še dvomil, tega mora okrožnica »*Rerum Orientalium*« prepričati, da je sedanji sv. oče zares papež vesoljne cerkvene edinosti in poseben ljubitelj krščanskega Vzhoda.

S to okrožnico je na najslavesnejši način potrjeno prizadevanje za pospeševanje proučevanja vzhodnega bogoslovja, kakor se je to tolikokrat poudarjalo na Velehradu in v Ljubljani. Obenem pa je najslavesneje potrjeno in priporočeno delovanje za vesoljno cerkveno edinstvo v duhu Slo m š k o v i h tradicij in



v duhu Apostolstva sv. Cirila in Metoda ter njega glasila »Kraljestvo božje«. S tem so posebno katoliški Slovani opozorjeni, naj se z večjo gorečnostjo potrudijo za razmah tega delovanja in naj se ogibajo vsega, kar bi moglo to delovanje ovirati. Majhne napake in ovire na tem polju bi mogle imeti usodne posledice za nas, za katoliško cerkev in za krščanske narode. Mnogo smo zamudili. Velika je nevarnost, da nas bodo drugi narodi prehiteli in nas po naši krivdi potisnili v ozadje. Ako bi se to zgodilo, bi se pokazalo, da nismo zmožni in voljni za izvrševanje onega poslanstva, ki nam je po božji Previdnosti odloženo v organizmu katoliške cerkve in v družini krščanskih narodov. Posledice bi bile za nas pogubne. Na delo, dokler je še čas, da ne bomo prepozno tožili, kako smo zamudili velik zgodovinski trenutek!

## BOJ ZA PORCIUNKULSKI ODPUSTEK V LJUBLJANSKI ŠKOFIJI.

(*Controversia de indulgentia Portiunculae in  
dioecesi Labacensi.*)

*Dr. P. Hugo Bren O. F. M.*

**Summarium.** — I. Status quaestionis de indulgentia Portiunculae. Qui traditionem indulgentiam Port. a s. Francisco originem ducere impugnant, indubia argumenta proponere hucusque non potuerunt, defensores traditionis pariter rem plene evincere nequiverunt. Perseverante dubio defensores traditionis in possessione sunt. Juridica quaestio, an authentica i. e. legali fundamento innixa sit persuasio indulgentiam pluries in die (toties-quoties) acquiri posse, enodata est. Tollendi dubii occasionem praebuit controversia, quae in dioecesi Labacensi orta est saec. XVII. exeunte. — II. *Controversiae Labacenses.* — A. Prior controversia orta est tempore Sigismundi comitis de Herberstein, episcopi Labacensis (1683—'701). Ansam praebuit decretum Innocentii XI. d. d. 7. Martii 1687 de indulgentiis apocryphis, in quo pariter statutum est »semel dumtaxat in die plenariam indulgentiam in certos dies ecclesiam visitantibus concessam vel aliud pium opus peragentibus lucrifieri«. Franciscanis Labacensibus indulgentiam Portiunculae toties-quoties acquirendam hoc decreto non alfici persuasum erat. Sigismundus episcopus, vir pius, rei dubius ab abbate Antonio Lepori Romano privatis litteris solutionem petiit, frustra tamen. Interim aliquot viri e clero saeculari cum PP. Capucinis Carnioliae Superioris contra indulg. Port. toties-quoties acquirendam declamare coeperunt. P. Antonius Lazari, Minister provincialis provinciae Bosnae-Croatiae O. F. M., ut saltem Capucinos ad suas traheret partes, apologiam indulg. Port. toties-quoties lucrandae composuit atque 28. Aug. 1698.

eis misit. Sed spes eum fefellit, nam p. Martinus Bisticensis, die 7. nov. 1698. guardianus conventus Capucinatorum in oppido Kranj factus, omnia argumenta a p. Antonio Lazari prolata enervare conatus est, plaudentibus omnibus adversariis indulg. Port. toties-quoties acquirendae. Sigismundus episcopus an. 1700 ad S. Congr. Trid. recurrit. S. Congr. per Procuraturam generalem O. F. M. a P. Ant. Lazari postulavit rationem et modum praxis, quam Franciscani in annuntianda indulg. Port. sequebantur. P. Lazari litteris ad Cardinales Concilii Trid. interpretes directis illustravit, praxim a Franciscanis Labacensibus adhibitam non differre ab ea quae in usu erat in capella s. Mariae Angelorum, Portiuncula nuncupat. Responso accepto S. Congr. die 17. Jul. 1700 decrevit »servandum esse solitum«. Quae decisio controversiam in dioecesi Labacensi sopivit. Sed quidam parochi Pedemontani (Piemonte) verba »servandum esse solitum« ad consuetudinem solam saepius visitandi ecclesiam, referri dicebant, non ad indulgentiam saepius lucrandam. Hanc interpretationem S. Congr. elisit novo decreto die 4. dec. 1723. declarans se ipsam indulgentiam toties-quoties lucrandam intendisse. Post hanc decisionem nemo juridicam audentiam indulgentiae toties-quoties in dubium vocare ausus est.

Teoretično je porciunkulski odpustek bolj domača zadeva franciškanskega reda, zunaj manj znana. Tisti, ki so se specializirali v studiju sv. Frančiška in starejši franciškanski zgodovini, in teh je precej, duhovnikov in laikov, se pač zanimajo zanjo. A med nami vsaj meni taki niso znani. Zato bi v naše splošne znanstvene revije, in edino v nje spada taka stvar, o tem sploh ne pisal, da ni porciunkulski problem že dvakrat razburjal tudi naših duhov. Da, ljubljanska škofija je celo dala povod k pozitivni pravni rešitvi tega problema. Takih zaslug ima naša škofija pač malo v zgodovini. Kot prispevek k domači cerkveni zgodovini bo ta razprava morda le koga zanimala. Ker je pa od takrat, ko se je med nami vršil prvi boj za porciunkulo, preteklo že več kot dve sto let, oz. več kot sto let, kar se je vršil drugi, se mi zdi potrebno, brave najprej splošno nekoliko seznaniti s porciunkulo, saj bi jim bila drugače marsikaka stvar nejasna in bi jo bilo treba z daljšimi digresijami pojasnjevati, kar bi bilo enotnosti razprave v škodo.

### I. Splošni boj za porciunkulo.

Problem porciunkule je historično-juridičen. Historik skuša predvsem doognati zgodovinsko avtentičnost porciunkule, t. j. ali ima res sv. Frančiška za očeta ali ne. Jurist, odnosno kanonist, hoče v prvi vrsti ugotoviti njeno pravno avtentičnost, t. j. ali ima porciunkulski toties-quoties kako pozitivno pravno podlago ali ne. Zgodovinska avtentičnost porciunkule je še danes pro-

blematična, da si je literature, ki je skušala to vprašanje rešiti, za cel voz. Nanovo je ta problem oživel z renesanso studija o sv. Frančišku in starejši frančiškanski zgodovini, ki sta ga začela pred kratkim umrli protestant Pavel Sabatier in frančiškanska znanstvena centrala v Quaracchiju pri Florenci s svojo znano revijo »Archivium Franciscanum Historicum«. Cela vrsta veščakov, intra et extra claustra, se je oborožena z vsem modernim historično-kritičnim aparatom spravila nad porciunkulski problem. A njih rezultati se slej kot prej ne ujemajo, je li sveti Frančišek oče porciunkule ali ne.

Frančiškani so, umevno, vedno zastopali tradicionalno stališče o postanku porciunkule. In kaj pravi tradicija o njej? Da je sveti Frančišek porciunkulski odpustek po posredovanju prebl. Devica izprosil naravnost od Kristusa ter dobil zanj od papeža Honorija III. ustno potrjenje, pismeno pa odklonil. Bil je leta 1216. V tihi noči je Frančišek globoko k tlom sklonjen goreče molil v svoji tako dragi cerkvi pri Mariji Angelski, Porciunkuli imenovani. Kar začuje sladek glas, ki ga pozivlje, naj nečesa prosi za zveličanje duš, ki mu je tako pri srcu. Frančišek, ne da bi se pomišljal, zaprosi popolnega odpustka za vse, ki bodo skesani in spovedani obiskali cerkvice Marije Angelske. Gospod se je začudil njegovi prošnji za tako izredno milost. Kljub temu jo je uslišal, a pod pogojem, da mu isto dovoli tudi njegov vidni namestnik. Drugo jutro se je Frančišek z bratom Masejem na vse zgodaj odpravil v Perugia do papeža. Ponovil je isto prošnjo, s pristavkom, da bi dovolil za Porciunkulo popoln odpustek brez kakega običajnega prispevka v dobrodne ali splošno koristne namene. Papež Honorij III. se je še bolj začudil, ker tak odpustek dotlej ni imel primere. A tudi njega je Frančiškova otroška preprostost razorožila, zlasti ker je dejal, da ga Kristus pošilja s to prošnjo. Pričujoči kardinali so protestirali, češ, da bo to v škodo križarskemu odpustku. Toda papež je dejal, da noče preklicati, kar je dovolil. Pač pa je na protest kardinalov odpustek omejil na en dan v letu, od vesper enega dne do vesper drugega dne. Frančišek se je priklonil in odšel. A papež zakliče za njim: »Simplicule, kam greš brez našega pismenega potrdila?« Odgovori: »Svetost, ne potrebujem nikakega pismenega potrdila; zadosti mi je Vaša beseda. . . . Pismo je Devica Marija, notar Kristus, angeli priče.« — Po teh besedah se je z bratom Masejem obrnil nazaj proti Porciunkuli, brez pismenega

potrdila odpustka<sup>1</sup>. — Na dan 2. avgusta istega leta je bila cerkva Marije Angelske posvečena. Sedem umbrijskih škofov je bilo od papeža v to pooblaščenih. Zagovorniki zgodovinske avtentičnosti porciunkule po pravici sklepajo, da jih je papež istočasno pismeno pooblastil, da proklamirajo dovoljeni popolni odpustek. A vse iskanje za tem važnim dokumentom po raznih arhivih je bilo do sedaj brezuspešno. Pač pa tradicija dalje pravi, da je Frančišek ob tej priliki prosil zbrane škofo, če sme nekaj povedati. Ko so mu dovolili, je sam zbranemu ljudstvu oznanil porciunkulski odpustek za dan posvečenja cerkvice Marije Angelske.

To pripovedovanje že samo na sebi zveni kot nakaka po-božna, čudežna legenda. Razni kritični duhovi naslednjih stoletij so se ali zelo dvomeče izražali o njega zgodovinski istinitosti, ali jo naravnost zaničali. Ker frančiškani avtentičnosti porciunkule niso mogli podpreti z nikakim avtentičnim dokumentom, poleg tega pa najstarejša Frančiškovi biografa, Tomaž de Celano in Bonaventura, te vendar tako izredne milosti niti z besedico ne omenjata, se je kritičnih zgodovinarjev vedno bolj oprijemalo prepričanje, da porciunkula nima sv. Frančiška za očeta.

Ko je Pavel Sabatier izdal svoje prvo epohalno delo o sv. Frančišku<sup>2</sup>, je zgodovinsko avtentičnost porciunkule kratko in gladko odklonil. Po njegovem mnenju je pognala iz poznejših notranjih bojev reda za redovne ideale<sup>3</sup>. Takemu franciskologu, kakor se je Sabatier že s tem prvim delom pokazal, se izprva ni upal nihče ugovarjati. Oni, ki jim je bilo žal tega bisera iz Frančiškove krone, so sicer zbirali in sortirali material za njegovo obrambo, a preden so prišli z njim na dan, je Sabatier samega sebe pobil. Sledilo je troje njegovih nadaljnjih del, v katerih je prišel do čisto drugega zaključka<sup>4</sup>. Pravi, da po nje-

<sup>1</sup> Tako pišejo o postanku porciunkule vsi starejši Frančiškovi biografi in zgodovinarji porciunkule. Iz njih so povzete tudi lekcije II. nočna porciunkulskega oficija.

<sup>2</sup> Vie de saint François d'Assise, par Paul Sabatier. 5. éd. Paris. 1894.

<sup>3</sup> »L'indulgence du 2 août est donc la réponse des zélés aux persécutions de leurs Frères.« Ibid p. 418.

<sup>4</sup> Paul Sabatier, Fratriscus Bartholomaeus de Assisio Tractatus de Indulgentia Portiunculae. Paris 1900, p. VII. — Un nouveau Chapitre de la Vie de S. François d'Assise. Paris 1896. — Etude critique sur la concession de l'indulgence de la Portiuncule. Revue historique, t. 62, pp. 282—318 gl.

govem mnenju o zgodovinski avtentičnosti ne more biti več resnega dvoma. Ta njegov confiteor je v vrstah tistih, ki so mislili, da je zgodovinska avtentičnost porciunkule enkrat za vselej pokopana, izzval pravo ogorčenje. Protestant Karel Müller mu je odgovoril: »Wer hätte je gedacht, dass ein ernsthafter Forscher noch einmal für die Echtheit des Portiunkula-Ablasses eintrete.«<sup>5</sup>

Tako se je vnel živahen boj za porciunkulo. Msg. Faloci-Pulignani, ki je takoj po prvem Sabatierjevem izpadu začel zbirati material za njeno obrambo, je objavil dokumente, ki je na njih podlagi prišel do istega zaključka kakor izpreobrnjeni Sabatier<sup>6</sup>. Porciunkula mu je kar najbolje podprto zgodovinsko dejstvo. Potem so se oglašali drug za drugim, eden za, drugi proti, sedaj za, sedaj proti. Znani specialist v zgodovini odpustkov Nikolaj Paulus, ki se je prvotno bolj nagibal na nasprotno stran, je sedaj s Sabatierjem priznal: »Z zadostno gotovostjo lahko trdimo, da je Honorij III. sv. Frančišku za Porciunkulo dovolil popoln odpustek.«<sup>7</sup> Tudi Müller je omilil svoje mnenje<sup>8</sup>. Z vso odločnostjo pa je nastopil proti P. A. Kirsch<sup>9</sup>. Po njem je porciunkulo treba postaviti v leta 1288/91. Ona ni tedaj v nikaki zvezi s Frančiškom. Tako zvani zelanti, katerih vodja je bil Peter Olivi, so njeni očetje. Nekateri, kakor Sabatier, Faloci-Pulignani, Le Monier<sup>10</sup> se niso dali omajati, ampak so ostali pri svojem tradicionalnem stališču. Nikolaj Paulus je zopet prešel v tabor nasprotnikov<sup>11</sup>. Njim sta se pridružila tudi znani Frančiškov biograf in ljubitelj Joannes Joergensen<sup>12</sup>, bolandist Van Otroy<sup>13</sup> ter

Fr. René de Nantes, O. M. C.: *L'indulgence de la Portioncule et la critique moderne. Etudes Franciscaines XX* (1908) p. 337<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Theologische Literaturzeitung 23 (1898) 332.

<sup>6</sup> Miscellanea Franciscana VI (1897) 167.

<sup>7</sup> Der Katholik 1899, I, 118.

<sup>8</sup> Theol. Literaturzeitung 26 (1901) 110.

<sup>9</sup> Der Portiuncula-Ablass (Sonderausgabe aus der Tüb. Theol. Quartalschr. 1906. 1—2) Tübingen 1906, 70, 73, 92.

<sup>10</sup> Histoire de St. François d'Assise. 6, éd. 1906, I, 350 sq.

<sup>11</sup> Lit. Beilage der Köln. Volkszeitung 1906, No. 30.

<sup>12</sup> Den heiligen Frans af Assise, Kjoebenhavn 1907. Prim. Joergensen-Henriette Gräfin Holstein-Ledreborg, Der heilige Franz von Assisi (Volksausgabe). Kempten-München. S. 274.

<sup>13</sup> Anal. Bolland. XXVI (1907) 140 sq.

Amerikanec Fr. Johnson<sup>14</sup>. Joergensen je zamislil čisto novo teorijo o postanku porciunkule. Po njegovem je ona le prenos križarskega odpustka v cerkvico Marije Angelske, potem ko je bila sveta dežela končno zgubljena in križarski odpustek brezpredmeten. Proti tej bolj poetični kot zgodovinski razlagi je nastopil P. Leonard Lemmens O. F. M.<sup>15</sup> Isti je pozneje obširneje branil porciunkulo proti Kirschu<sup>16</sup>. Pridružil se mu je še dr. P. Heribert Holzapfel O. F. M.<sup>17</sup> Njegova izvajanja so spreobrnila Joergensena, kakor sam priznava<sup>18</sup>, da se je vrnil k tradicionalnemu stališču<sup>19</sup>.

V tem včasi dokaj strastnem boju je porciunkula izgubila marsikako poetično nakitje. A da ne bi imela sv. Frančiška za očeta, teža njeni protivniki niso mogli dokazati. Prav tako pa tudi njenim zagovornikom doslej še ni uspelo doprinesti zadosti trden dokaz za njeno zgodovinsko avtentičnost. Ne manjka sicer prič za to. Tako n. pr. poroča brat Benedikt iz Arezza, ki ga je še Frančišek sam sprejel v red, da mu je brat Masej, ki je Frančiška spremljal v Perugia, ko je šel prosit za odpustek, sam o tem pripovedoval. Enako priča Peter Zalfani, ki se je udeležil posvetitve cerkvice Marije Angelske, da je na lastna ušesa slišal Frančiška proklamirati porciunkulski odpustek<sup>20</sup>. Takih prič je še več. A nasprotniki dvomijo o avtentičnosti njih izjav. Močnejši se jim zdi nasprotni dokaz ex silentio. Če je res

<sup>14</sup> The American Journal of Theology, 1907, p. 340.

<sup>15</sup> Der Katholik 1908, I, 236—237.

<sup>16</sup> ibid. 1908, I, 169—184, 253—267.

<sup>17</sup> Entstehung des Portiunkula-Ablasses v »Archivium Franciscanum historicum«, Ad Claras Aquas. Tom. I (1908) str. 31—44.

<sup>18</sup> Giovanni Joergensen: Il Perdono d' Assisi v reviji »L'Oriente Serafico«, XXVII—XXVIII (1916-17) p. 118—21. Prim. istega: Der heil. Franz von Assisi, kot zg. num. 12. str. 274.

<sup>19</sup> Za kratko informacijo o sodobnem stanju porciunkulskega problema in njega literaturi gl. sub n. 17. Dalje še: Dr. Leonhard Lemmens O. F. M., Der heutige Stand der Portiunkula-Erfrage v »Franziskanische Studien«, Münster i. W. III (1916), str. 290—98. — Dr. Beda Kleinschmidt O. F. M., Geschichte des Portiunkula-Ablasses, ibid. str. 205—13. — P. Egidio M. Giusto, L'Indulgenza della Porziuncola v slavnostni številki za 700-letnico porciunkule »L'Oriente serafico« kot sub n. 18. — Fr. René de Nantes O. M. C., L'Indulgence de la Portioncule et la critique moderne. Etudes Franc. XX, 337—67. — Nik. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, Paderborn 1923, II, 312—322.

<sup>20</sup> P. Giusto op. cit. sub n. 19. p. 41 sq.

Francišek oče porciunkule, tako pravijo, zakaj njegova najstarejša biografa Tomaž Čelanski in Bonaventura tako trdovratno molčita o njej. Sigurno ne bi bila molče šla nimo nje, ko bi bila že takrat znana. To bi se vendar reklo preiti Franciškov najlepši biser. Moč tega dokaza so tudi zagovorniki zgodovinske avtentičnosti porciunkule čutili. Skušali so ga na podlagi tradicije ovreči. Tradicija pravi, da je Francišek radi odpora hierarhije proti porciunkuli naročil bratu Leonu, naj ostane porciunkula toliko časa skrita, dokler ne bo Božu dopadlo jo razglasiti<sup>21</sup>. Imel je preveliko spoštovanje do duhovnikov sploh in hierarhije še posebno, da bi kaj delal proti njih volji. To da je vzrok, zakaj najstarejši biografi molče o porciunkuli. Ta protidokaz je jako verjeten. Prijatelji porciunkule so se zadovoljili z njim, ne pa nasprotniki. A se zdi, da ni daleč čas, ko ga bodo morali tudi oni sprejeti. Kajti njih argumentum ex silentio se vedno bolj krha. Na sv. Bonaventuro se že ne morejo več sklicevati. On o porciunkuli ni molčal. P. Ehrle S. J., sedanji kardinal, je v nekem katalogu, ki ga je leta 1375. dal sestaviti papež Gregor XI., našel zabeleženih nekaj doslej neznanih pisem svetega Bonaventure. Med njimi se nahaja tudi pismo »de indulgentia beate Marie Portuensi Assisii«<sup>22</sup>. Nikakega dvoma ni, da je pod Portuensi umeti Porciunkulo. Značilno je, da je Bonaventura v zasebnem pismu odkrito govoril o porciunkuli, v »Legenda Sancti Francisci«, ki je bila namenjena za javnost, je pa vsaj izrečno ne omenja. Vse kaže, da je Franciško naročilo bratu Leonu, naj za enkrat molči o porciunkuli, v bistvu historično. Bratje so molčali o porciunkuli, ker jim je bilo tako naročeno. A molčali so le v toliko, da o njej niso naravnost govorili. To se vidi iz pesmi »De praerogativis quas Dominus fecit in loco Sanctae Mariae de Angelis«, ki jo Sabatier datira v leto 1216<sup>23</sup>. V njej se nahaja kitica:

Hic demonstratur  
verum de quo dubitatur,  
immo donatur  
quidquid Pater ipse precatur.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Tako priča Jakob Copolli, ki je brata Leona vprašal, kaj je na porciunkuli. P. Giusto op. cit. sub. n. 19. p. 44 sq.

<sup>22</sup> Beringer-Steinen, Die Ablässe, 15. Aufl. Paderborn 1921, str. 514.

<sup>23</sup> Paul Sabatier, La plus ancienne mention de l'Indulgence de la Portinnucle, v »L'Oriente serafico« tom. cit. sub n. 19, p. 97—106.

<sup>24</sup> ibid. p. 100, 104.

V tej kitici vidita Sabatier in Faloci-Pulignani<sup>25</sup> nedvomno aluzijo na porciunkulo. Tako se zdi, da argumentum ex silentio, za katerim so se nasprotniki porciunkule zabarikadirali, ne bo več dolgo držal. Zaenkrat sicer nočemo delati predaleč segajočih sklepov. Zgodovinska avtentičnost porciunkule je še problematična. To pa trdno stoji, da so njeni zagovorniki in possessione.

Cerkveno-pravna avtentičnost porciunkule danes ni več problem. Rim je že izpregovoril svojo odločilno besedo s tem, da je porciunkulski toties-quoties pozitivno potrdil. A porciunkula je imela za seboj že malodane petstoletno zgodovino, preden se je to zgodilo.

Gotovo je, da porciunkulski toties-quoties zgodovinsko ni avtentičen, t. j. da ne datira od sv. Frančiška. Temu nasprotuje zgodovina odpustkov sploh in porciunkule posebej. Zgodovina odpustkov sploh ne pozna niti sledu o kakem toties-quoties v Frančiškovem času. Kako naj bi bil potem on za toties-quoties prosil? Sicer pa temu nasprotuje tudi tradicionalno sporočilo, kako je Frančišek porciunkulo dobil. Kristusa in papeža je prosil le, da bi vsak, ki bo obiskal cerkvico Marije Angelske, zadobil popolno odpuščenje vseh grehov<sup>26</sup>. Hotel je tedaj le en popoln odpustek za živega, to je za tistega, ki bo skesan in spovedan obiskal Porciunkulo. Še tej prošnji sta se Kristus in papež čudila, ker je šlo za preizredno milost takrat še obskurni cerkvici, in to celo brez običajne kontribucije. Zato je čudno, kako so mogli starejši zgodovinarji, ki so imeli poročilo o postanku porciunkule vendar pred seboj in so se nanje naslanjali, govoriti o toties-quoties-odpustkih, ter jih datirati od sv. Frančiška.

Če pa porciunkulski toties-quoties ne datira od sv. Frančiška, ampak je nedvomno poznejšega izvora, nastane vprašanje, kako in kdaj se je iz enkratnega popolnega odpustka razvil v toties-quoties. Dvoje je možno: ali se je to zgodilo via iuris, ali pa via facti. Da bi se zgodilo via iuris positivi, za to nimamo do leta 1700 nikakih dokazov. Stoletja prej je bil toties-quoties že

<sup>25</sup> Miscel. Franc. Tom. IX, p. 115.

<sup>26</sup> »Santo Padre, voglio se piace alla Santità Vostra, che qualunque verra a questa chiesa contrito e confesso, et come fa bisogno esser per prete assoluto, sia assoluto da colpa et pena in cielo et in terra dal di del battesimo insino al di et hora dell' intrata della detta chiesa.« Tako »Leggenda dei tre compagni«. Cit. pri Giusto op. cit. sub n. 19, p. 33.



v splošni praksi, ne samo pri Porciunkuli, ampak po vseh frančiškanskih cerkvah. A ko bi bil kdo frančiškane vprašal, odkod imajo črno na belem pravico do popolnega odpustka *toties-quoties*, bi se bili mogli sklicevati le na starodavno navado. Pokazati bi pač mogli vse polno odlokov, s katerimi so papeži porciunkulo potrjevali, jo raztezali na druge frančiškanske cerkve in na ostale veje prvega, drugega in tretjega reda, a niti v enem teh odlokov se ne omenja *toties-quoties*.

Ostane tedaj, da se je *toties-quoties* iz prvotnega enega edinega odpustka *via facti* razvil. Najprej je pobožno ljudstvo instinktivno začutilo, da je odpustke mogoče nakloniti tudi drugim, tako živim kakor mrtvim. Povod k temu je dala ljubezen do dragih rajnih in prošnje živih, naj še zanje kak odpustek dobe. Kajti do leta 1304. je bil ta izredni odpustek izključno privilegij Porciunkule, kamor ni bilo dano vsakemu romati. Tisti, ki so bili tako srečni, so nesli s seboj polno naročil: Še zame enega, pa še zame! In oni so enega dobili zase, drugega pa za one žive, ki so se jim priporočili, in za tiste rajne, ki so jih na ta način upali najprej rešiti iz vic. Tako so nastale tako zvane »*passate*«, da so romarji hodili pri Porciunkuli ven in noter, prepričani, da vsakikrat dobe nov odpustek. Te »*passate*« se dajo zasledovati nazaj do leta 1289<sup>27</sup>.

Kmalu so začele krožiti med ljudstvom razne pripovedi o prikazovanju duš, ki so se prišle zahvalit za rešitev iz vic po naklonjenem odpustku<sup>28</sup>. To je dalo »*passatam*« še večji razmah. Celo taki, ki so bili glede vsega tega bolj kritični, so se praktično prilagodili ljudski praksi. Ko je bil italijanski kanonist Bonifac Vitalini (Amantis) leta 1368. za porciunkulo osebno pri Mariji Angelski in videl te »*passate*«, se je tudi sam pridružil. Dvajset let pozneje je izdal komentar h klementiski zbirki dekretalov. Pri razlagi *can. Abusionibus* se spominja te navade in omenja, kako je nekdanj on pri Porciunkuli reševal duše iz vic. Če je res, pravi, da se z vsakim odpustkom ena duša reši, sam Bog vedi. In dostavlja, da tamkajšnji frančiškani nimajo za ta *toties-quoties* nikakega papeškega pisma, ampak samo trdijo, da ima cerkva Marije Angelske od davnih dni to pravico<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Giusto op. cit. sub n. 19, p. 61.

<sup>28</sup> Bartholi-Sabatier op. cit. sub n. 4. cap. 21, p. 42. sq., Lucas Wadding, *Annales Ord. Min. ad ann. 1277*. Tom. V. n. XX-XXIII. p. 26. sq.

<sup>29</sup> Giusto op. cit. sub n. 19, p. 61.

Zanimivo je pri tem, da so bile te »*passate*«<sup>30</sup> že davno prej vkoreninjene, preden je teorija resno načela vprašanje, če cerkev sploh more dovoliti odpustek za duše v vicah in za druge žive in kako bi to mogla. Sicer o neki vrsti odpustov govore bogoslovci in kanonisti že od 9. stol. dalje<sup>30</sup>, a strokovnjak v tem vprašanju, Nik. Paulus, pravi, da o kakem odpustku za rajne v sedanjem pomenu besede tja do srede 15. stol. ni govora<sup>31</sup>, Intezivno so se s temi vprašanji začeli baviti šele sholastiki in kanonisti 14. stol. Kar se tiče odpustkov za druge žive, so si bili kmalu na jasnem. Postavili so načelo: *Indulgentia pertinet ad clavem iurisdictionis et tantum valet, quantum sonat*. Načelno niso odrekli papežu pravice, drugim živim naklanjati odpustke. A ker se dotlej in tudi ne poslej te pravice niso posluževali, so dejansko možnost za druge žive pridobivati odpustke splošno zanikali. Daljša debata se je razvila glede odpustkov za duše v vicah. Eni, med njimi večina vodilnih frančiškanskih teologov, posebno Aleksander Haleški, so dokazovali, da je to per modum suffragii možno. Drugi so temu oporekali predvsem na podlagi dejstva, da duše v vicah niso več v območju papeške iurisdikcije. Debata je trajala dotlej, dokler ni cerkev via facti pokazala, da more dušam rajnih nakloniti odpustek. Zaključil je prerekanje sholastikov in kanonistov papež Sikst IV. s tem, da je leta 1476. potrdil popoln odpustek cerkvi sv. Petra v Saintesu in ob tej priliki določil, da ga je možno nakloniti tudi dušam v vicah per modum suffragii<sup>32</sup>. Zmagala je teorija in terminologija Aleksandra Haleškega.

Porciunkulske »*passate*«<sup>30</sup> so s tem dobile trdno teološko ozadje, vsaj za odpustke v prid dušam v vicah, ne pa juridične. A ljudstvo se za ta prerekanja ni brigalo, ampak je slej kot prej nabiralo odpustke za žive in mrtve. Tu in tam se je kdo obregnil ob nje in hotel vedeti, po kakem pravu, a ker so papeži molčali, so obmolknili tudi oni in stvar je šla zopet nemoteno dalje. Da, papeži niso samo molčali, čeravno so vedeli

<sup>30</sup> Dr. Nik. Paulus, *Abläss für die Verstorbenen im Mittelalter* v *Zeitschrift für kath. Theologie*, XXIV (1900), str. 1 sq. — Isti, *Der Ablass für die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters*, *ibid.* str. 249 sq.

<sup>31</sup> *ibid.* p. 35, 249.

<sup>32</sup> *ibid.* p. 250., — Dr. Emil Göller: *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, Freiburg im Breisgau 1917, str. 153 sq

za te »passate«, ampak so celo sami leto za letom pridno nabirali porciunkulske odpustke. Znana nam je dolga lista papežev od Klementa VIII. do Benedikta XIV. z natančno označbo, kje in kdaj so se udeleževali porciunkulskih odpustkov<sup>33</sup>. S tem seveda ni rečeno, da so si popolnoma osvojili ljudsko prepričanje glede njih. Zakaj ljudstvo, kakor rečeno, se ni dosti brigalo za teološka razglabljanja, komu je možno nakloniti odpustek, komu ne. Ono jih je tudi nadalje še naklanjalo drugim živim. V tem ga papeži gotovo niso posnemali, ker je bilo to vedno in je še danes contra mentem ecclesiae.

Tako je šlo via facti naprej tja do leta 1678. To leto je bila cerkev, takrat že ponovno, prisiljena nastopiti proti zlorabi odpustkov. Vedno več pritožb je prihajalo pristojni kongregaciji o raznih dvomljivih in očitno apokrifnih odpustkih. Končno je bila prisiljena avtoritativno vmes poseči, ločiti prave od nepravih in tudi nekatere prave reducirati. V dotičnem odloku z dne 7. marca 1678., ki ga je potrdil papež Inocenc XI., je celo vrsto raznih odpustkov imenoma zavrгла kot apokrifne. Mnoge druge je razveljavila. Izvzela je tako zvane postajne odpustke, ki so jih papeži po posebni naklonjenosti dovolili ali bi jih mogli v bodoče dovoliti kakim osebam, cerkvam ali redovom. Ker je to mesto za nas posebne važnosti, naj ga doslovno navedem: »Indulgentias vero Stationum Urbis, quae a Romanis Pontificibus singulari quodam beneficio, vel communicatae sunt, vel communicabuntur interdum aliquibus locis, Ordinibus aut personis, diebus tantum Stationum in Missali Romano descriptis, suffragari posse declarat, semel autem dumtaxat in die plenariam Indulgentiam in certos dies Ecclesiam visitantibus concessam, vel aliud pium opus peragentibus lucrifieri.«<sup>34</sup>

Francišskani so bili mnenja, da ta odlok porciunkulskega toties-quoties odpustka kot nečesa izrednega ne zadevlje, zato so ga mirno dalje oznanjali. Marsikje so celo dokaj glasno reklamo delali zanj. Ljubljanski francišskani n. pr. so za viglijo porciunkule javno razobesili tablo z napisom: »Toties, quoties.« To tablo so tudi v procesiji po mestu nosili. Naša svetna du-

<sup>33</sup> Giusto op. cit. sub n. 19 p. 81. pod črto.

<sup>34</sup> gl. cel dekret: Lucii Ferraris. Prompta bibliotheca canonico-iuridico-moralis. Ed. 3. Tom. III. p. III. a.

hovščina — ne morem ravno reči, da vsa — je bila nasprotnega mnenja. Če ne že prej, tako je mislila, je treba vsaj po tem odloku porciunkulski toties-quoties smatrati za apokrifan. Istega prepričanja so bili tudi naši kapucini. Tako se je začel v ljubljanski škofiji boj za juridično avtentičnost toties-quoties-a, med frančiškani na eni strani in med svetovno duhovščino s škofom na čelu ter kapucini na drugi strani.

## II. Boj za porciunkulo v ljubljanski škofiji.

Ta boj se je vršil pod obema ljubljanskima škofoma grofoma Herbersteinoma, Zigmundom in Karlom. Dasi oba iz iste stare grofovske družine, ki je precej tesno zvezana z našo zgodovino, sta bila docela različnega duha. Kajpada je treba upoštevati, da nista bila brata. Živela sta malone sto let narazen. Žiga (škof 1683—1701) je bil goreč in svet mož, vnet za čistost katoliškega nauka v duhu sv. cerkve. Kako tuja mu je bila ambicija, priča to, da je leta 1701. odložil škofovsko mitro in v Perugii stopil v oratorij sv. Filipa Nerija, kjer je umrl leta 1716<sup>35</sup>. V boju za porciunkulo se je pozneje njegovo ime velikokrat imenovalo, a vsi ga s častjo omenjajo in radi priznavajo, da ga je pri tem vodila zgolj vestna čuječnost višjega pastirja, da bi sovražnik kake ljuljke ne zatrosil v vrt, za katerega je bil odgovoren.

Karel (1772—1787) je že znan kot predstavnik janzenizma in jožefinizma na Kranjskem<sup>36</sup>. Kot tak je bil v vednem boju s frančiškani, ki so bili pod vodstvom p. Kastula Weibla O.F.M. odločni antijanzenisti in antijožefinci, kolikor so proti jožefinstvu mogli nastopati<sup>37</sup>. Porciunkula je bila med njimi le ena izmed spornih točk. Tik pred povzdignjenjem ljubljanske škofije v nadškofijo in njegovim imenovanjem za prvega nadškofa je Herberstein umrl 7. oktobra 1787. Na potu iz frančiškanskega samostana v škofijski dvorec ga je na mostu zadela kap<sup>38</sup>. Da bi bil

<sup>35</sup> Peter Hicinger: Vrsta ljubljanskih škofov. Slovenski cerkveni časopis, Ljubljana (1848) št. 12. str. 94. — Slov. bijogr. leksikon s. v.

<sup>36</sup> Prim. Jos. Gruden, Pričetki janzenizma na Kranjskem. »Čas« X (1916) str. 121—137. — Dr. P. Regalat Čebulj O.F.M., Janzenizem na Slovenskem in frančiškani. Ljubljana, 1922. — Dr. Franc Ušeničnik, Rigorizem naših janzenistov. Bogoslovni Vestnik III (1923) str. 1—49. — Slov. bijogr. leksikon s. v.

<sup>37</sup> R. Čebulj ut supra.

<sup>38</sup> Franc Pokorn, Šematizem ljubljanske nadškofije leta 1788, str. 5.

imel prav takrat kak spor s frančiškani, naši kronisti ne poročajo. Niti ni rečeno, da bi bil imel pri njih posla. Pogosto je obiskoval svojega zaupnika in somišljenika Jožefa Škrinarja, svetnega župnika Marijinega Oznanjenja »pred mostom«. Iz slučajne okolnosti njegove smrti je najbrž nastala ona anekdota, ki se je še do nedavnega ohranila v ljudski tradiciji, da so se konji, ki so peljali njegovo truplo k sv. Krištofu, na »frančiškanskem« mostu ustavili in kar niso hoteli dalje, ker je porciunkulo preganjal.

### A. Boj za porciunkulo pod škofom Zigmundom grofom Herbersteinom.

Ker se tedaj ljubljanski frančiškani za zgoraj omenjeni odlok Inocenca XI., po katerem se je mogoče udeležiti le enega popolnega odpustka na dan, niso zmenili, temveč nemoteno dalje oznanjali porciunkulski toties-quoties, se je v vrstah svetne duhovščine s škofom v ozadju in kapucinov pojavil odpor, ki se je razvil v medsebojno prerekanje. Sprožena je bila ta debata v Cerkljah, ki so takrat spadale še pod Oglej, pozneje, 1751—1787, pa pod Gorico. Gravitirale so vedno proti Ljubljani. Tam se je leta 1698. za praznovanje sv. Aleša zbrala večja družba svetne in redovne duhovščine<sup>39</sup>. Med njimi sta bila tudi kapucinski gvardijan iz Kranja, p. Kerubin Loški, in vikar frančiškanskega samostana v Kamniku<sup>40</sup>. Pri obedu sta najprej ta dva začela debatirati o porciunkuli in njenem toties-quoties. Kamniški vikar ga je zagovarjal, kranjski gvardijan pobijal<sup>41</sup>. V razgovor je posegla tudi ostala duhovščina in prav tako zavzela protivno stališče. Kamniški vikar je o vsem tem obvestil svojega provinciala p. Antona Lazarija<sup>42</sup>. Z nasprotne strani pa je bil informiran tudi ljubljanski ordinariat. Očividno si škof Zigmund sam ni bil na jasnem, kaj je s porciunkulskim toties-quoties, zato osebno ni hotel zavzeti nikakega stališča. Da bi se zadeva pojasnila, se je zasebno obrnil v Rim na svojega zaupnika, opata

<sup>39</sup> Pismo P. Lazarija. dat. v Kamniku 28. avg. 1698. (Franč. prov. arhiv v Ljubljani fasc. »Documenta Porciunculae«).

<sup>40</sup> *Relationes historiae monasterii Labacensis (PP. Capucinatorum) ab anno Xti 1664—1702. Ad ann. 1700. fol. 39.*

<sup>41</sup> *ibid.*

<sup>42</sup> *op. cit. sub. n. 39.*

Antona Leporija, naj mu sporoči, če v Rimu kaj vedo o kakem toties-quotiesu. Lepori mu je baje odgovoril, da ondi ni o tem ničesar znanega<sup>43</sup>.

Ko je p. Lazari videl, da je toties-quoties ogrožen, je naslovil na kranjskega gvardijana pismo s celo apologijo za toties-quoties<sup>44</sup>. V uvodu omenja debato v Cerkljah, »ubi plures non segni conatu, quod temere animabus Purgatorii toties-quoties per diem naturalem quis velit, applicabiles promulgentur (scl. indulgentiae) evincere nitebantur, idem sentituri, donec Indultum Apostolicum in contrarium producatum«<sup>45</sup>. P. Lazarijev namen je bil, vsaj kapucine pridobiti za obrambo toties-quoties. Konec njegove apologije to kaže. Sklepa jo: »Haec V. P. in hac causa, quae nobis communis esse debet, confidenter communicare voluit, ut alia in occasione pro gloria et decore religionis obloquentium libertatem retundere et eos... ad vertitatis affectum reducere possit.«<sup>46</sup> A se je zmotil, kakor bomo kmalu videli. Sam se je moral za toties-quoties spustiti v boj, ki ni bil lahak. Njegovi nasprotniki so zahtevali zanj avtentičen odlok cerkvene oblasti, drugače da ga ne morejo priznati in ne bodo priznali. A s tem jih on ni mogel razorožiti. Dotlej sv. stolica ni izdala nobenega odloka, ki bi toties-quoties izrečno dovolil ali potrdil. Sklicevati se je mogel le na indirektno, molčeče potrjenje. Nočem tu navajati njegovih postranskih dokazov. Eden ali drugi spricho moderne zgodovinske kritike itak več ne drži. Le glavni dokaz naj nakratko povzamem.

Kdor je bil kdaj pri Porciunkuli, videl, kaj se ondi 1. in 2. avgusta godi, in je zgodovinsko zasledoval dotično prakso, mora priznati, da je ondi toties-quoties že stoletja v navadi. Znani dekret Inocenca XI. ni na tem ničesar izpremenil. Papeži so za to vedeli, a ves čas niso imeli niti besedice proti. Nešteto-krat so imeli priliko dvigniti svoj glas proti tej »zlorabi«. Ponovno so bili prisiljeni nastopiti proti resnični zlorabi odpustkov, ločiti pristne od nepristnih, one potrditi ali omejiti, te prepovedati. Porciunkulskega toties-quoties-odpustka se niso nikoli dotaknili. Ko so porciunkulo polagoma začeli dovoljevati tudi

<sup>43</sup> ibid.

<sup>44</sup> ibid.

<sup>45</sup> ibid.

<sup>46</sup> ibid.

drugim cerkvam in drugim vejam frančiškanskega prvega, drugega in tretjega reda, so imeli vsakikrat najlepšo priložnost povedati, da to sicer dovoljujejo, a le kot enkratni odpustek, ne pa *toties-quoties*, kakor se pri Porciunkuli zmotno prakticira. Pa tudi v teh odlokih ne najdemo kake take korektivne klavzule. A prav tako kakega pozitivnega odobrenja za *toties-quoties* ne. Iz tega p. Lazari sklepa, da so tacite dovoljevali pač takšen odpustek, kakor je bil pri Mariji Angelski v navadi, tedaj *toties-quoties*<sup>47</sup>.

Danes vemo, da je bilo to njegovo sklepanje pravilno. A takrat je p. Lazari pri svojih nasprotnikih našel le Tomaževo nevero, ne izvzemši kapucine. Prav od teh je dobil krepek *contra*. V ostrem tonu mu je odgovoril p. Martin Bistriški, ki je prav takrat za p. Kerubinom Loškim, na katerega je bila apologija naslovljena, postal gvardijan v Kranju<sup>48</sup>. Ali mu je po lastnem nagibu odgovoril, ali ga je cerkljanska duhovščina poslala v boj, ne vem. Morda je bilo oboje. Vzrok, da je p. Lazari ravno nasprotno dosegel, kakor je nameraval, je bil deloma sam, deloma pa neki novomeški frančiškan. Iz drugega vira vem, da se je leto prej pri oznanilu porciunkule neki novomeški frančiškan prav nerodno obregnil ob kapucine, ko je dejal, da so za porciunkulo *toties-quoties* odpustki, naj reko kapucini kar hočejo<sup>49</sup>. P. Martin Bistriški se je pri p. Lazari-ju radi tega prav bridko pritožil, in po pravici<sup>50</sup>. Na prižnico taka reč ne spada. P. Lazari pa, če je kapucine snubil za obrambo odpustka *toties-quoties*, bi ne smel operirati s kapucinskim analistom Boverijem

<sup>47</sup> *ibid.*

<sup>48</sup> Izvoljen za gvardijana 7. nov. 1698. (*Liber functionum Capit. PP. Capucinatorum Prov. Styriae Immac. Conc. ab ann. 1647. fol. 57*). Repliko je naslovil: »Adm. Rev. Nobilis ac Doctissime Domine Paroche, Patrone colendissime.« Kdo je ta župnik bil, ni znano. Če bombastični naslov kaj pomeni, bi sodil, da tedanji župnik v Kranju dr. Jan. Jakob Schilling, kanonik, ap. protonotar in gen. vikar ljubljanske škofije (gl. Jož. Lavtižar, *Zgodovina župnij v dekaniji Kranj*. Ljubljana 1898, str. 20). V Cerkljah je bil takrat župnik Matija Vidmar, nedistingvirana oseba (glej J. Lavrenčič - A. Golobič, *Zgodovina Cerkljanske fare*. Ljubljana 1890, str. 82). P. Martin je pa svojo repliko s posebnim pismom, datiranim v Kranju 8. februarja 1700, poslal tudi p. Lazariju. Repliko s pismom hrani Franč. prov. arhiv v Ljubljani, fasc. »*Documenta Portiunculae*«.

<sup>49</sup> Pismo P. Martina sub n. 48.

<sup>50</sup> *ibid.*

in tako starih antagonističnih zadev med obema redovoma pogrevati<sup>51</sup>. To dvojje je p. Martina spodbodlo, da mu je prav rezko odgovoril.

Je li on samo v svojem imenu in na svojo odgovornost nastopil proti odpustku *toties-quoties*, ali tudi v imenu ostalih slovenskih kapucinov, ni moč natanko dognati. Iz njegove replike bi sklepal, da je nastopil v imenu vseh. Na koncu namreč pravi: »Etsi aliqui scandalum patiuntur ex eo, quod Capucini, utpote quibus cum aliis communis est causa, huic sententiae (scil. *toties-quoties*) adversentur...«<sup>52</sup> Na prvi pogled se to res čudno zdi. Saj je že papež Gregor XV. dne 12. oktobra 1622 porciunkulo dovolil tudi kapucinskim cerkvam. Ako je tedaj res, da je p. Martin v imenu vseh govoril, si moremo to le na ta način razlagati, da so kapucini papeški privilegij tako umevali, kakor se je izrečno glasilo, v zmislu enega popolnega odpustka, ne pa *toties-quoties*, kakršen je bil pri Porciunkuli v navadi. Iz drugega kapucinskega vira bi pa sklepal, da je p. Martin na svojo roko druge vpregel v svoj voz in malo pretiraval. Novomeški kapucinski kronist pravi: »Nihilominus per hucusque dicta aut acta neminem ab Indulgentia Portinculae etiam *toties-quoties* lucranda avertere intendimus, imo ipsi idipsum practicamus, licet publice expresse non promulgemus.«<sup>53</sup> Ker je kronist to zapisal v času, ko mu je bil že drugi odlok kongregacije trident. cerkvenega zbora znan, bi si navidezno nasprotje morda lahko na ta način razložili, da so prvotno res vsi slovenski kapucini bili proti *toties-quotiesu*. Po znanih rimskih odlokih so ga najprej sami zasebno začeli prakticirati, pozneje pa ravno tako javno oznanjati kot frančiškani. Toliko v pojasnilo, da se ne bo komu čudno zdelo, če vidi kapucine na čelu nasprotnikov *toties-quoties-a*. Sedaj pa poslušajmo, kako p. Martin zavrača p. Lazarija.

P. Lazari pravi, tako skuša ovreči njegov glavni dokaz, da so papeži potrjevali in raztezali porciunkulo na druge cerkve, ne da bi le z besedico omenili *toties-quoties*. Ker je bil pa pri Porciunkuli *toties-quoties* v navadi, za kar so papeži dobro vedeli, ne da bi oporekali, treba na podlagi znanega pravila: Qui tacet

<sup>51</sup> Apol. p. Lazarija sub n. 39.

<sup>52</sup> Replika sub n. 48.

<sup>53</sup> Acta conv. Ord. Cap. Rudolfswertii ad ann. 1700. p. 60. (Kap. arh. v Loki).



consentire videtur, sklepati, da so *toties-quoties* molče priznali in potrdili. A takšno dokazovanje ne drži. Prvič je dovoljevanje odpustkov nekaj takega, za kar je treba izrečnega dovoljenja. Zato pri tem ne velja: *Qui tacet consentire videtur*. Drugič pa ne bi veljalo niti v slučaju, ko bi za legalnost odpustkov veljalo molčeče privoljenje. Kajti za pravilno aplikacijo tega juridičnega pravila se zahtevajo izvestni pogoji, ki v tem slučaju niso dani. Med drugim je treba, da dotični more oporekati, a ne oporeka. Papeži pa *toties-quoties* niso mogli oporekati. Živeli so v prepričanju, da ga je Kristus dovolil. Radi tega se ga niso upali dotakniti. Zato in samo zato sta Klement V. in Janez XXII. izjavila: »*Nos ad eam Indulgentiam non apponimus os nostrum.*« Iz tega vzroka je Aleksander VIII. dejal: »*Fratres dicunt, hanc Indulgentiam datam fuisse a Christo Domino. Nos nolumus cum Christo habere negotium.*«<sup>64</sup> A to prepričanje papežev je zmotno. Frančišek je Kristusa prosil za navaden enkratni popoln odpustek, ne za *toties-quoties*. Z isto prošnjo ga je Kristus poslal k svojemu vidnemu namestniku, ki mu ga vsled tega ni mogel odbiti. Ker tedaj *toties-quoties* ni od Kristusa, kakor so poznejši papeži po zatrdilu frančiškanov zmotno mislili, ga oni tudi niso kot takega potrdili, temveč le kot navaden odpustek. Pa če je Frančišek tudi *toties-quoties* od Kristusa in papeža izprosil, ga je izprosil samo za porciunkulsko cerkvico, ne pa za druge frančiškanske cerkve. Glede teh bi bili papeži, ko so porciunkulo na druge frančiškanske cerkve raztezali, sicer brez strahu, da bi delali proti Kristusu, izjavili, da dovoljujejo le enkratni popoln odpustek, ne pa *toties-quoties*, kakor je pri Mariji Angelski. A z drugega stališča so bili primorani tudi v tem slučaju molčati, kakor bi bili tudi radi protestirali. Frančiškani, ki so ljudstvu oznanjali, da je *toties-quoties* Frančišek od Kristusa in papeža izprosil, so jim zamašili usta. Ko bi bili papeži rekli, da to ni res, da velja kvečjemu za cerkvico Marije Angelske, bi bilo ljudstvo po drugih frančiškanskih cerkvah kljub temu *toties-quoties* prakticiralo in se še nad papeži jezilo, da delajo proti Kristusu. Zato papežem v nobenem slučaju ni kazalo drugega kot molčati. A ta njih po lastni zmoti in ljudski praksi izsiljeni molk ne znači nikakega dovoljenja ali potrjenja

<sup>64</sup> Na ti dve papeški izjavi so se stari zagovorniki porciunkule veliko sklicevali. Ker se pa njih avtentičnost ne da dokazati, jih novejši kritični zgodovinarji več ne navajajo.

toties-quoties. Ta ostane ilegalen, če ga papež izrečno ne potrdi, ker »non firmatur tractu temporis, quod initio fuit invalidum«.

Kot postranske dokaze p. Martin še navaja, da se smejo v zmislu odloka tridentinskega cerkvenega zbora odpustki promulgirati le z dovoljenjem krajevnega ordinarija. Slovenski frančiškani pa oznanjajo svoj toties-quoties proti volji svojega ordinarija, ki sam dvomi o njegovi legitimnosti. Nadalje, da toties-quoties nikakor ni tako splošno prakticiran, kakor ve povedati p. Lazari, ki na to prakso zida svoj glavni dokaz. Kajti rimski opat Lepori, na katerega se je škof v tej zadevi obrnil, je po skrbnem pozvedovanju pri dobro informiranih rimskih krogih odgovoril, da tam o takšni praksi ni ničesar znanega. In papeški teolog kardinal Brancatus de Laurea se je baje ob neki zasebni priliki izrazil: »Pišite v Nemčijo, da so tisti, ki hočejo vzdrževati toties-quoties, norci.«<sup>55</sup>

Ni dvoma, da je ta replika p. Martina nasprotnike juridične avtentičnosti toties-quoties še bolj potrdila v dvomu, čeprav njegov glavni dokaz sloni na napačnih podmenah. Da bi papeži ves čas živeli v zmoti, češ, da je toties-quoties naravnost od Kristusa dan in da zato ne morejo nastopiti proti njemu, ta je prazna. To se pravi papežem očitati lahkovernost in strahopetnost. Recimo, da bi bilo res, da so drugi papeži imeli zmotne pojme o porciunkulskem odpustku in njega obsegu, vsaj o frančiškanskih papežih se to ne more trditi. Ti so gotovo dobro poznali izvir in razvoj porciunkule. In vendar se nobeden ni oglasil proti toties-quotiesu. Kak strah so papeži imeli pred Kristusom glede porciunkule, je pokazal že Honorij III., pred katerega je Frančišek stopil v Kristusovem imenu in prosil za popoln odpustek. Dovolil ga je, a ne v tistem obsegu, kakor ga je Frančišek v Kristusovem imenu hotel. Frančišek je želel, da bi ga bil deležen vsak, kdorkoli in kadarkoli bi skesan in spovedan obiskal porciunkulsko cerkvico, papež mu ga je na protest kardinalov dovolil samo za en dan v letu, od prvih do drugih večernic. Če se on ni bal omejiti Kristusovo dovoljenje, so imeli drugi še manj vzroka se bati, ker vsaj papežem-frančiškanom je moralo biti znano, da toties-quoties ni od Kri-

<sup>55</sup> »Scrivete in Germania, che sono matti, chi vogliono sostenere quel toties quoties.«

stusa, zlasti ne za cerkve izven porciunkule. Pa da bi si radi vkoreninjene ljudske navade ne upali protestirati proti njemu! Potem bi morali neštetokrat molčati v kvar cerkveni disciplini in z nevarnostjo, da jim bo zgodovina očitala brezbriznost ali bojazljivost, ki je imela zle posledice.

Kar se tiče p. Martinovih postranskih dokazov, bi moral glede publikacije *toties-quoties* v ljubljanski škofiji dokazati, da so ga frančiškani sploh preko ordinarija začeli oznanjati. Kajti to ni nikjer rečeno, da mora vsakokratni ordinarij posebej v to privoliti. Dosti je, da privoli prvi, ko se ima kak nov odpustek v njegovi škofiji oznaniti. Kdaj, pod katerim škofom so oni začeli *toties-quoties* oznanjevati, tega p. Martin ni vedel in ne vem jaz. To pa vem, da bi njegov dokaz le v tem slučaju kaj veljal. A tudi v tem slučaju bi mogel kvečjemu trditi, da je bil v ljubljansko škofijo nepostavno uveden, ne pa da pravno ni avtentičen.

Kljub stvarno slabim protidokazom p. Martina je imel porciunkulski *toties-quoties* poslej več nasprotnikov kot prej. Da bi predvidene nadaljnje boje za in proti preprečil, se je miroljubni škof Zigmund leta 1700 uradno obrnil v Rim, naj on avtentično izjavi, kaj je na vsem. Njegova tozadevna vloga na kongregacijo tridentinskega cerkvenega zbora se glasi:

»Eminentissimi et Reverendissimi Domini.

Episcopus Labacensis a parte Imperii Orator Devotus EE. VV. humiliter exponit, quod non obstante Decreto Innocentii XI. de Apocriphis Indulgentiis sub die 7. Martii 1678. quo declaravit, semel dumtaxat in die plenariam Indulgentiam in certos dies Ecclesiam visitantibus concessam lucriferi, pergunt Fratres Ordinis Sancti Francisci Reformatorum Provinciae Carnioliae Populo persuadere Indulgentiam pro die secunda Augusti, de Portiuncula nuncupatam, eorum Ecclesiam visitantibus concessam, *toties, quoties* eadem die lucriferi posse.

Cum autem huiusmodi abusus ad Summum Pontificem ab ordinariis deferri iubeat Sac. Congr. Concilii Trid. sess. 25. de reform. c. 21. in decalogo de Indulgentiis,

Idcirco Orator quaerit, et declarari petit, an praefata Indulgentia de Portiuncula nuncupata, etiam comprehendatur sub Decreto et Declaratione sa. mem. Innocentii XI. supradicto. Pro qua gratia etc.<sup>56</sup>

Imenovana kongregacija je, kakor običajno, to pritožbo najprej poslala frančiškanski generalni prokuraturi v nadaljnje po-

<sup>56</sup> Tiskan akt (ex typographia Rev. Camerae Apost.) v franč. prov. arh. v Ljubljani, fasc. »Documenta Portiunculae«.

slovanje. Ta jo je dostavila p. Lazariju z nalogom, naj se izjavi, kaj je na stvari. Ta je odgovor preko gen. prokurate naslovil naravnost na isto kongregacijo. Glasi se:

Eminentissimi et Reverendissimi Domini Domini etc.

Frater Antonius Lazari Ordinis Minorum Reformatorem Provinciae Carniolae Minister Provincialis super Instantia Illustrissimi D. Episcopi Labacensis a parte Imperii info mare iussus EE VV. humilime exponit, Indulgentiam Portiunculae pro 2. Augusti in Provincia Carniolae per Fratres Minores non aliter exponi, promulgar, Populoque persuaderi, quam in ipsa Portiunculae, seu S. Mariae Angelorum Ecclesia extra Assisium sita, imo in Urbe ipsa et Orbe exoni promulgar, practicar que consuevit, ita ut pro die illa naturali, sicut in Portiuncula quolibet anni die Christifidelibus, praestanda praestantibus, prostet Indulgentia plenaria, et remissio omnium peccatorum: nec ly toties-quoties alium obtinet ensum, quam qui illis verbis significatam indicet consuetudinem, quam Christifideles, sicut in S. Mariae Angelorum Ecclesia, quilibet pro sua devotone saepius aediculam illam transeundo, gratiae augmentum lucrifacere, et fidelium defunctorum animabus sese suffragari ex praxi, et traditione iam in quantum saeculum producta, pie et indissuasibiliter credunt.

Porro sic explicatam Indulgentiam Portiunculae sa. me. Innocentii XI. 3. Martii 1678 de Indulgentiis apocriphis editum decretum, nec quoad substantiam, nec quoad modum complecti, patulum et manifestum esse videtur.

Non quoad substantiam, nam idem Summ. Pontif. 21. Januarii 1687. eandem Indulgentiam Portiunculae perpetuam atque plenariam, Bullae Gregorii XV. die 4. Julii 1622. inhaerendo. ad omnes Ordinis Minorum per univrsum Orbem Ecclesias, non solum amplavit, extenditque, verum etiam per modum suffragii animabus Pu gatorii applicari posse benigne declaravit.

Sed nec quoad modum; nam Decreto illo de Indulgentiis apocriphis non obstanto, adhuc in S. Mariae Angelorum, aliisque Urbis et Orbis Ecclesiis nostris, singulari fidelium devotone, transitus frequentiores per diem, seu ut vulgo le passate, e girate iuxta antiquissimam traditionem practicantur, ut vix non cum Augustino Ep. st. 118. quarenti, an liceat transitus huiusmodi responderi possit: Superfluum est disputare, an faciendum sit, quod tota Minorum per Orbem frequentat Ecclesia.

Unde sicut ipsa substantia Indulgentiarum Portiunculae pluribus Saeculis solo vivae vocis oraculo, tam Invisibilis, quam visibilis capitis Ecclesiae, ita ut s. Franciscus concessionis huiusmodi evidentia contentus, scripto eandem nec petierit, nec admiserit exarandam, innixa substitit, ita quoad modum pluries per diem transitum per Ecclesiam repetendi, seu con fare le passate, e girate etc. in quantum Saeculum durante tradit one pacifice practicatur, quamvis Indulta Pontificia, tam quoad ipsam Ecclesiam S. Mariae Angelorum, quam alias Ordinis nostri Ecclesias, de to ies quoties etc. nullam faciant mentionem, satis tamen providentes ubique dum praxi et consuetudini immemorabili in traditione sua cursum relinquunt. Sic taulus III. 1e44., et Martinus III. Summi Pontifi. ortui Indulgentiae Portiunculae sese conformantes, solo vivae vocis oraculo illam confirmarunt, ut videre est in Annal. Minor. Patris Lucae Wadingi, ad Archivium Conventus S. Mariae Angelorum sese referentis.

Hinc patet Indulgentiam Portiunculae ex traditione non interrupta, et praxi tolerata, non minus subsistere, et certam esse quoad modum, quam quoad substantiam.

Relucet praeterea Fratres Minores Provinciae Carniolae nihil novi circa expositionem, et promulgationem Indulgentiae Portiunculae praticare, sed illud dumtaxat, et non aliud, quam quod in ipsa S. Mariae Angelorum, Urbis quoque et Orbis Ecclesiis omnibus Ordinis nostri fieri consuevit: Etenim cum Indulgentia Portiunculae pluries fuerit ad omnes Ordinis Ecclesias simpliciter extensa, nulla ipsius, nec quoad substantiam, nec quoad modum facta, vel insinuata restrictione, cur non liceat 2. Augusti die in omnibus Ordinis Ecclesiis illum modum observare, qui in S. Mariae Angelorum quotidie practicatur cum favores aliunde deceat ampliari?

Quare humillime supplico EE. VV. ut cum repetitio transitus praetacti, e delle passate etc. per diem naturalem, nec Sacramenti ullius valorem dubium reddat, nec tertio ulli praeiudicet, minus irreligiosum quid, aut bonorum morum depravativum secum trahat, bene vero Pietati fidelium ad admirationem augendae deserviat, animabusque fidelium defunctorum charitative suffragetur in hactenus tolerata consuetudine illos relinquere, et Indulgentiam Portiunculae sub decreto, et declaratione sa. me. Innocentii XI., nullatenus contineri benigne declarare dignetur. P o qua gratia etc. Quam Deus etc.<sup>57</sup>

Potem, ko je kongregacija čula oba zvana, je odločila. Odlok se glasi:

Die 17. Julii 1700. Sacra Congregatio Eminentissimorum S.R.E. Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, audita relatione Procuratoris Generalis, et Ministri Provincialis, censuit servandum esse solitum.<sup>58</sup>

Solitum je bil v tem slučaju toties-quoties. Njega postavno praktikiranje in oznanjanje po ljubljanskih frančiškanih je bilo sporno in zato kongregaciji v odločitev poslano. Ona je izjavila, naj se kakor dotlej še nadalje prakticira.

Boj za porciunkulski toties-quoties pod škofom Zigmundom grofom Herbersteinom je bil končan. Nasprotniki so se vdali. Vsaj o kaki javni debati o tem poslej ni ničesar znanega. Naš p. Oton Sprug v svoji zgodovini porciunkule<sup>59</sup>, v kateri govori tudi o tem sporu<sup>60</sup>, ne ve ničesar poročati o kakem nadaljnjem boju med nami, ampak takoj preide k vprašanju: Quae fuit alia alibi de toties-quoties controversia etc. Pač pa izvemo od anonimnega avktorja brošure: »Historisch-kritische Untersuchung des Portiunkula-Ablasses«<sup>61</sup>, da so nekateri naši župniki še nadalje vztrajali na svojem protivnem stališču in skušali kongre-

<sup>57</sup> Tiskani akt v franč. prov. arh. ut sub n. 56.

<sup>58</sup> ibid.

<sup>59</sup> Historia insignis Indulgentiae Portiunculae nuncupatae etc. Labaci 1766.

<sup>60</sup> ibid. p. 86 sq.

<sup>61</sup> Več o tem delu pozneje.

gacijski odlok čisto v drugem zmislu tolmačiti. Pisatelj te brošure pravi: »Einige Pfarrherrn in Krain (sonderlich der zu Vigono) so mit der Auslegung des ersten (Dekretes) nicht zufrieden waren, vermochten sie einen zweiten Ausspruch zu begehren«<sup>63</sup>. A avktor se moti. Menda je mislil, da gre tu za begunjskega (Vigaun) župnika, kar pa ni res. Vigon je mestece v Piemontu. Tam so nekateri gospodje ta odlok čisto drugače razlagali, kar je dalo povod, da je morala kongregacija triindvajset let pozneje še enkrat spregovoriti<sup>63</sup>.

Mi bi tega boja, ki se ni več vršil na našem ozemlju, ne omenili, ko ne bi bil dal povoda k novemu navalu na porciunkulo pod škofom Karlom grofom Herbersteinom. Dotični piemontski duhovniki, zlasti oni v Vigonu, so »servandum esse solitum« tako tolmačili, da je kongregacija le navado toties-quoties potrdila, ne pa odpustka. Odpustek se dobi le eden, naj kdo še tolikokrat obiše cerkev<sup>64</sup>. Ta izvita razlaga je kmalu začela krožiti med duhovniki in našla priznanje, tako, da so bili frančiškani iznova prisiljeni nastopiti za obrambo toties-quotiesa.

V tem boju so našli mogočnega zaveznika v osebi kardinala Prospera Lambertinija, poznejšega papeža Benedikta XIV., ki je bil takrat tajnik kongregacije tridentinskega zbora. Ta je sestavil obširno spomenico, v kateri je vprašanje porciunkule od njenega početka razvil in pojasnil<sup>65</sup>. To spomenico je na prošnjo frančiškanske generalne prokurature predložil zboru kardinalov imenovane kongregacije. Na koncu je formuliral vprašanje, na katero naj bi kongregacija ponovno odgovorila in tako končno razblinila vse pomisleke in ugovore proti porciunkulskemu toties-quotiesu. To novo vprašanje se glasi:

»Ad Decretum huius Sacrae Congregationis, editum die 17. Julii 1700., quo dictum fuit servandum esse solitum, ita sit intelligendum, ut Indulgentia Portiunculae acquiri possit a Christifidelibus a Vesperis Kalendarum Augusti, ad Vesperas diei sequentis non semel, licet pluries debitis intercedentibus

<sup>62</sup> str. 81 sq.

<sup>63</sup> gl. P. Honorius Marentini de Summaripa Nemoris O.F.M., *Indulgentia Portiunculae*. Venetiis 1760, p. 264. — P. Oton Sprug O.F.M.: *Dissertationes dogmaticae de supernaturali hominis beatitudine etc.* Venetiis 1775. Pars II. p. 468.

<sup>64</sup> Sprug op. cit. sub num. 59, p. 89.

<sup>65</sup> V celoti navajata spomenico: P. H. Marentini, op. cit. sub. n. 63. p. 259 sq. in P. O. Sprug, op. cit. ibid. p. 461, sq.

requisitis Ecclesias Ordinis Sancti Francisci pluries visitaverint, sed toties-quoties easdem Ecclesias dicta die debitis intercedentibus requisitis visitaverint.»<sup>66</sup>

Na to naknadno vprašanje je kongregacija dne 4. decembra 1723. zopet odgovorila: *Servetur solitum.*<sup>67</sup> Ta »solitum« se je sedaj nanašal na odpustek toties-quoties, ne na navado večkratnega obiskovanja cerkve ker za odpustek, ne za navado je šlo.

S tem je bilo vprašanje porciunkulskega toties-quoties nedvomno rešeno, njegova pravna avtentičnost pozitivno jasno odobrena. Oni njegovi protivniki, ki se niso imeli za bolj prosvitljene kot Rim, niso videli nobenega izhoda več in so kapitulirali. Imenovani p. Oton Sprug poroča, da je bila po teh rimskih odlokih pri nas zadnja iskra nasprotnega mnenja zadušena<sup>68</sup>. Ko je on leta 1766. izdal svojo zgodovino porciunkule, so 2. avgusta ne samo ljubljanski frančiškani oznanjali in povelečevali toties-quoties, temveč tudi drugi govorniki svetnega in redovnega klera, ne izvzemši kapucine, ki so v svoji cerkvi v sedanji »Zvezdi« konkurirali s frančiškani v proslavi porciunkule in njenega toties-quoties<sup>69</sup>. Kdaj so ti z njim začeli, nisem mogel natančno dognati. Gotovo je, da so ga po drugem odloku kongregacije leta 1723. zasebno že prakticirali<sup>70</sup>.

(Konec prihodnjič.)

## NOVO VPRAŠANJE O IZREDNEM DELIVCU VIŠJIH REDOV.

(De ministro ordinum majorum extraordinario quaestio rediviva.

*Dr. G. Rožman — Ljubljana.*

**Summarium.** — Bulla »Sacrae religionis« d. 1. febr. 1400, qua Bonifacius IX. abbati S. Osythae indultum conferendi presbyteratus ordinem concessit, cuius textum authenticum R<sup>mus</sup> Fed. Foli ex archivo Vaticano depromptum in lucem edidit, magni momenti est pro theologia dogmatica et pro iure canonico. — Privilegium hoc singulare definitioni infallibili Romani Pontificis non aequipollet nec controversiam doctrinae constantis theologorum in contrarium dirimit. Nec alia ex parte, cum Summus Pontifex conferendi ordinem presbyteratus indultum sacerdoti concessisset, errasse dici potest.

<sup>66</sup> *ibid.*, Marentini p. 263., Sprug p. 467. sq.

<sup>67</sup> *op. cit. sub. n. 59, p. 92.*

<sup>68</sup> *op. cit. sub. n. 59, p. 92.*

<sup>69</sup> *ibid.*

<sup>70</sup> *op. cit. sub. n. 53.*

Ex profundiore studio, inventione huius documenti historici excitato, quaestio haec diu controversa claritatem maiorem accipiet, inde et pro praxi ecclesiastica emolumentum quoddam sperari potest.

Sporno vprašanje, more li navaden duhovnik s papeškim pooblaščenjem podeliti višje redove, tudi mašništvo, je v teološki vedi znova stopilo na dnevni red, odkar je bilo l. 1924. objavljeno avtentično besedilo bule Bonifacija IX. iz leta 1400., katere doslej kanonisti, še manj pa dogmatiki niso zadostno upoštevali. Bolj v ospredju kontroverze je stala poznejša bula Inocencija VIII. »Exposcit tuae devotionis sinceritas«, s katero je 9. aprila 1489 dal papež generalnemu opatu in štirim protoopatom cistercijskega reda fakulteto, da smejo svojim religiozom podeljevati subdiakonat in diakonat, in sicer iz razloga, »ne monachi dicti ordinis pro suscipiendis subdiaconatus et diaconatus ordinibus extra claustrum hinc inde discurrere cogantur«<sup>1</sup>. Bula je bila že 1491 natisnjena v »Collectanea Cisterciensium privilegiorum«, torej še za papeževanja Inocencijevega. Opatje so ta privilegij dejansko izvrševali tudi še po tridentinskem koncilu in celo v Rimu »pred očmi papeževimi«<sup>2</sup>.

Vkljub temu je nastal o avtentičnosti te bule dvom, ki je izzval dolgoletno kontroverzo<sup>3</sup>. Gasparri v svojem klasičnem delu de s. ordinatione (II. nr. 798) trdi, da se bula sicer nahaja v vatikanskem arhivu, toda o podeljevanju diakonata v njej ni govora; videl pa bule sam ni. Gillmann je hotel dvomu enkrat za vselej napraviti konec. Pregledal je vatikanski arhiv (lateranske regeste), pa bule ni našel. S tem pa ni dokazano, da je nikdar ni bilo, ker manjka vprav iz petega leta papeževanja Inocencija VIII., t. j. za dobo od 29. avg. 1488 do 29. avgusta 1489, s e d e m zvezkov regestov. Uspeh iskanja je zgolj negativen in dvom še ni rešen<sup>4</sup>.

Toda vprašanje o pristnosti Inocencijeve bule je brez pomena, ko vemo, da je Bonifacij IX. z bulo »Sacrae religionis« 1. febr. 1400 opatu regularnih korarjev svete

<sup>1</sup> Besedilo odločilnega dela bule pri Gillmannu, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakrament (Paderborn 1920) 183, nota 1. in v La scuola cattolica 1924, 179.

<sup>2</sup> E. Hocedez S. J., Une découverte théologique v Nouvelle Revue théol. 1924, 332—340.

<sup>3</sup> Literaturo podaja Sägmüller, KR I<sup>3</sup>, 202, nota 4.

<sup>4</sup> Archiv f. k. KR. 104 [1924] 57—59.



Osythe v Essexu (londonske škofije) dal pooblastilo, podeljevati svojim podložnim religiozom vse višje redove, tudi presbiterat. Generalni opat lateranskih regularnih korarjev Federico Fofi je našel original bule v vatikanskem arhivu (Reg. 81. fol. 264) ter objavil besedilo v milanskem teološkem mesečniku *La scuola cattolica* 1924<sup>5</sup>. Besedilo, ki vsebuje bistvo privilegija, se glasi: »Hinc est quod nos ipsorum Abbatis et Conventus in hac parte supplicationibus inclinati ut idem abbas et successores sui in perpetuum abbates eiusdem monasterii pro tempore existentes omnibus et singulis Canonicis presentibus et futuris professis eiusdem Monasterii omnes minores necnon subdiaconatus diaconatus et presbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant et quod Canonici sic per dictos abbates promoti in sic susceptis ordinibus licite et libere ministrare possint... auctoritate apostolica tenore presentium indulgemus.«

O pristnosti bule ne more biti nobenega upravičenega dvoma, tem manj, ker se je našla tudi preklicna bula »Apostolicae Sedis providentia« od 6. febr. 1403, s katero je isti Bonifacij IX. nenavadni privilegij zopet ukinil (Reg. Lat. 108. fol. 432). Londonski škof Robert Braybrook se je namreč pri papežu pritožil nad tem privilegijem in nad nekim prejšnjim, s katerim je bila opatu dovoljena svobodna uporaba pontifikalij tudi v cerkvah, ki samostanu niso bile pleno iure podložne. Škof londonski je imel nad samostanom patronatske pravice, ker so bili londonski škofje ustanovitelji opatiije. V teh svojih pravicah se je čutil škof prikrajšanega in zaradi tega je protestiral. Vsled te pritožbe je papež Bonifacij ukinil oba privilegija, usum pontificalium et collationem ordinum maiorum. Preklica ni morda povzročil dvom o veljavnosti izrednega privilegija, tudi londonski škof ni svoje pritožbe na takšen pomislek opiral. Brez dvoma so bili v teku treh let, kolikor je trajal indult, nekateri religiozi tudi res ordinirani za mašnike; ti so veljali za pravilno posvečene, da so smeli libere et licite v smislu prvotne bule izvrševati oblast sprejetega reda; o kaki reordinaciji ni v zgodovinskih virih nobenega sledu.

Zgodovinsko dejstvo je torej, da je v enem slučaju — dasi le za tri leta — dal papež [navadnemu] mašniku fakulteto,

<sup>5</sup> »Un singolare privilegio riguardante il ministro dell' ordine sacro,« pag. 178—188.

da sme valide et licite podeljevati presbiterat. Tedaj nihče ni izrazil dvoma nad veljavnostjo takega pooblaščenja. Ostala je pa bula istodobnim kanonistom in dogmatikom neznana, vsaj nobeden je ne omenja.

Kakšne posledice ima odkritje tega dejstva za teološko vedo in cerkveno prakso?

a) Kar se vede tiče, je vredno omeniti, da se naziranje kanonistov in dogmatikov od začetka skolastične dobe pa do danes deloma razlikuje. Odkar je Huguccio († 1210) s svojo glosso postavil načelo: »Ordinem, quem non habet, nullus potest conferre, sed quem habet, potest«<sup>6</sup>, so mu sledili mnogi ugledni kanonisti, n. pr. Joannes Teutonicus<sup>7</sup>, Tankred, Sini-baldus Fliscus poznejši Inocencij IV. († 1254), Antonius de Butrio († 1408) in vsa njegova šola. Izmed dogmatikov skolastične dobe stoji odločno na strani Huguccia le antitomist Petrus Aureolus († 1322) v svojem komentarju in IV. Sent. d. 25, q. un., a. 1<sup>8</sup>. Klasični dogmatiki skolastične dobe (Albert Vel., Bonaventura, Tomaž Akv.) ter njihovi učenci in nasledniki pa uče soglasno, da navaden mašnik tudi s papeževim dovoljenjem ne more podeljevati presbiterata; taka fakulteta da bi bila neveljavna. Njihovi glavni argumenti slone na razlikovanju med »perfectio sufficientiae«, katero ima mašnik, in pa »perfectio redundantiae«, ki jo ima škof<sup>9</sup>. Sv. Tomaž Akv. isti argument izraža tako, da za prenos mašniške oblasti ne zadostuje »propinquitias«, ampak je potrebna »completio potestatis«; na drugem mestu jemlje razloge iz odnosa svečeniške oblasti ad corpus Christi verum (presbiter) in ad corpus Christi mysticum (škof)<sup>10</sup>. Vsi ti argumenti niso prepričevalni, ampak vsebujejo samo rationes congruentiae. Med dogmatiki po tridentinskem koncilu zavzema izjemno stališče le Vasquez<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Gillmann o. c. 7, nota 1.

<sup>7</sup> »Ex demandatione papae quilibet potest conferre, quod habet, unde ordinatus ordinem, quem habet«. Ibid. 40, nota 1.

<sup>8</sup> Gillmann 101.

<sup>9</sup> Bonaventura po Aleksandru Hal. Gillmann 62.

<sup>10</sup> In IV. Sent. d. 25, q. 1, a. 1. Gillmann 70.

<sup>11</sup> Commentariorum ac disputationum in III. partem S. Thomae disp. 243, c. 4.

Za cerkvenopravno vedo odkritje pristnosti Bonifacijeve bule ne pomeni nobene bistvene spremembe. Hugucciovu mnenje še danes zastopajo kanonisti po večini, da namreč more s papeževim dovoljenjem navaden mašnik oblast svojega reda prenesti na druge, razen če se more dokazati, da je omejitev, kakor jo zagovarja dogmatika, božjopravnega izvora, kar pa ni striktno dokazano. S pravnega stališča ni nobene težave priznati veljavnost in pravomočnost take papeške pooblastitve. Kodeks je možnost take pooblastitve pustil odprto: »Sacrae ordinationis minister . . . extraordinarius (est) qui, licet caractere episcopali careat, a iure vel a Sede Apostolica per peculiare indultum potestatem acceperit aliquos ordines conferendi« (can. 951). Splošni izraz »aliquos ordines« ne izključuje nobenega reda. Ta kanon omogoča slično pooblastitev, kot jo vsebuje Bonifacijeva bula.

Za dogmatiko pa se je vprašanje de ministro extraordinario ordinationis nekoliko premaknilo. Pred vsem ugotavlja dogmatika pravilno, da Bonifacijeva bula ne pomeni nikake nezmotljive dogmatične odločitve. Ta bula je popolnoma singularen akt, ki v cerkveni zgodovini nima para. Pri njej ni izpolnjen noben pogoj, pod katerimi verujemo, da je papež nezmotljivi učitelj. Saj ne ustvarja papež s to bulo občega zakona, veljavnega za vso cerkev, ampak upostavlja zgolj privileg, dan eni osebi. Dogmatičen odlok torej bula ni, z njo ni definirana nikakšna dogmatična resnica.

Z druge strani pa tudi ne moremo trditi, da se je papež s podelitvijo tega singularnega privilegija zmotil, da je prekoračil mejo kompetence, od Boga mu določene. Ako bi bil kompetenco prekoračil, bi sledilo, da religiozi, katere je posvetil opat sv. Osythe, niso bili mašniki, pa vendar niso reordinirani. Papež jih je smatral za veljavno posvečene in z njim vsi, ki so za privilegij vedeli. Pač pa bo še veljalo: »Quod si autem pontifex aliquando delegavit eam potestatem, ergo potuit eam delegare, alias gravissime errasset, quod dici non potest.«<sup>12</sup> In pa: »De potestate Pontificis postquam dispensavit dubitare, instar sacrilegii est.«<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Schmalzgrueber cit. v La scuola catt. 184.

<sup>13</sup> Bened. XIV. De syn. dioec. VII, 7.

Seveda, nasproti stoji enotna tradicionalna doktrina dogmatike vseh stoletij, le male, osamljene izjeme so vmes, tudi učenje sv. očetov se zdi, da nasprotuje<sup>14</sup>. Objava teksta Bonifacijeve bule je dogmatično vedo napotila k ponovnemu študiju tega vprašanja in to z novih vidikov; s tem bo prišla, če že ne do novih, pa vsaj do jasnejših in vsestransko dokazanih rezultatov. V tem leži znanstveni pomen zanimive najdbe.

b) Pa tudi za cerkveno prakso ni brez pomena; saj ordinacija sama po sebi globoko posega v prakso. Zna biti, da vsled novih znanstvenih razjasnenj na podlagi Bonifacijeve bule odpadejo pomisleki zoper podelitev takih indultov v izrednih primerih, kadar govore za to gravissimae causae. V Bonifacijevem slučaju teh niti ni bilo. Razlogi, katere bula navaja, nikakor ne morejo veljati za važne in nujne. Papež je opatovi prošnji ugodil, da poskrbi za koristi samostana, da dvigne božjo službo (cultum divinum) ter da podeli opatu višjo čast. O koristi ali potrebi cerkve ali širšega kroga vernikov v buli ni govora. Nastopiti pa morejo razmere, v katerih bi tak indult, dan navadnim mašnikom, imel velik pomen za vernike in bil v splošno korist cerkvi. Mislimo le na mehikanske in ruske razmere. Ako bi kje državna oblast izgnala vse škofe ali jih drugače iztrebila, istotako večino duhovnikov, oslanek bi skrivaj pastiroval zveste vernike, ako so povrh meje zaprte in zastražene, da je prosto občevanje z drugim svetom bolj ali manj onemogočeno, tedaj bi se duhovništvo v pomoč in korist preganjani cerkvi moglo vzdrževati le na ta način, da bi navaden mašnik smel idoneos et dignos candidatos posvetiti. Tudi v misijonskih pokrajinah bi ob času preganjanja in revolucij mogle take razmere nastopiti. — Veda in praksa moreta iz na novo načetega problema le obogateti.

## PRAKTIČNI DEL.

### Nova šola.

Letošnji katehetski kongres v Münchenu (5.—10. avg.) se je vršil v znamenju gibanja za novo šolo. Kar se je na kongresu predavalo in razpravljalo, je prihajalo iz resne volje katehetov, da za svoje učno in vzgojno delo izrabijo vse, kar bi jim mogla pedagogika, tudi najnovejša, dati za koristnega in porabnega. Isto iskreno

<sup>14</sup> Nouv. Revue théol. 1924, 337.

voljo pa je pokazalo tudi zborovnjne slovenskih katehetov v Celju (28. avg. t. l.) in le razveseljivo je bilo opazovati, kako si tudi slovenski katehet prizadeva, da se seznanj s tem, kar bi mu delo olajšalo v tem zmislu, da bi mogel kar največ storiti za resnično srečo mladine.

Ker pa je katehetovo delo v marsičem čisto svojevrstno vzgojno delo, je razumljivo, da mora katehet le previdno prevzemati to, kar sicer pedagogi uvajajo v šolsko življenje, in je tudi katehetski kongres glede novodobnega stremjenja po pedagoških reformah priporočal previdnost. Če bi nam tudi ne bilo podrobno znano, kaj glede pouka in vzgoje hoče nova šola, bi nam bilo vendar jasno, da bi novi šoli ne mogli slediti brez pridrška, ker vsaj začetki pedagoških reform, ki jih kratko imenujemo nova šola, so bili verski vzgoji malo naklonjeni, ako ni bilo stremjenje nove šole ponekod celo načelno naperjeno proti vsemu, kar ima šolska vzgoja na sebi še verskega.

Tudi je dejstvo, da je bil klic po reformi šolstva najglasnejši tam, kjer je bil l. 1918 politični preobrat najsilnejši, in da je razvoj nove šole v marsičem v tesni zvezi s političnimi revolucijami. Zato ni čudno, če se je nova šola, v kolikor je bila revolucionarna, zagnala predaleč. Marsikaj je zašlo v šolo le zaradi tega, ker se je videlo novo, in kdor bi v svojem šolskem delu hotel brez izbire zaupati temu, kar se je takoj po koncu svetovne vojne v pedagoškem svetu proglasilo kot odrešilno za šolo, bi moral kmalu iskati potov nazaj, kot jih v resnici išče nova šola, ki v zadnjem času kaže resno prizadevanje, da se povrne med meje, med katerimi je možen zdrav razvoj pouka in vzgoje.

Vsakemu šolniku bo tudi jasno, da se to, kar lepo uspeva v pokusnih šolah z izbranimi učenci in majhnimi razredi, ne bo moglo vselej obnesti v naših šolah, zlasti ne v tistih, ki morajo sprejemati vse šoli obvezne otroke gotovega šolskega okoliša in imajo razrede s čeznormalnim številom učencev. Tudi ne smemo prezreti, da je delo v novi šoli še vse tesneje zvezano z osebnostjo učiteljevo kot v šoli s starimi učnimi in vzgojnimi metodami, da bi bilo torej v gotovih slučajih smešno ali celo nevarno, posnemati hoteti delo izrazito svojevrstnega pedagoga v novi šoli, prav tako kot je smešno in nevarno posnemati hoteti umetnika na katerem koli drugem področju.

Ne da bi komu očitali hotno potvarjanje resnice, si vendar končno lahko tudi mislimo, da tega in onega modernega pedagoga ljubezen do nove šole slepi in da prav najbolj vneti reformatorji šolstva v govorih in spisih večkrat podzavestno izpuščajo to, kar je na modernih šolskih reformah pomanjkljivega in celo kvarnega, in da je torej nova šola v resničnem življenju večkrat nekaj drugega kot v besedah in na papirju.

Pri vsej previdnosti, s katero sprejemamo novotarije v vzgojstvu, si pa vendar težko mislimo, da se bo pedagoško gibanje nove šole poleglo brez sledov za učno in vzgojno šolsko delo. Res, da

na novi pedagogiki ne najdemo zlahka, česar bi vsaj načelno dose-  
danja pedagogika ne bila poznala; ne da se pa tajiti, da je najno-  
vejši prevrat v šolski pedagogiki opozarjal na marsikaj, kar sicer  
pedagoški teoriji ni novo, na kar pa je dosedanja šolska praksa  
sem in tja na škodo pouku in vzgoji le preveč pozabila. Katehetom  
seveda bo iz navedenih razlogov treba še mnogo opazovanja in  
razmišljanja, preden se bodo mogli odločiti, v koliko naj gredo za  
novo šolo in kako naj to, kar se je na novi šoli izkazalo, podrobno  
izvedejo; vendar mnogo tega, kar se točasno zahteva v imenu re-  
forme šolskega pouka in vzgoje, nam bo že tudi pri sedaj običajnem  
učnem in vzgojnem načinu dobro došlo, če ne drugače, pa vsaj v  
toliko, da nas opozori na to, kako smo se običajnemu šolskemu  
duhu na ljubo v marsičem oddaljili od tega, česar bi po katoliški  
pedagoški teoriji ne bili smeli zapustiti.

### Pouk v novi šoli.

Že do sedaj smo v katehetiki govorili o delovanju učencev z  
učiteljem, o samodelavnosti učencev; pritegniti smo skušali učence  
k sodelovanju zlasti z vprašanji, ki smo jih stavili zdaj na tega  
zdaj na onega učenca. Novi šoli je v učenčevih odgovorih na učiteljeva  
vprašanja še vse premalo samostojnega dela, še vse preveč  
pasivnosti in mehničnega ugibanja; njej središče šolskega dela ni  
učitelj, ampak učenec. Da bi učenci čim več delali, jim daje nova  
šola kar največ prilike, da sami govore, vprašujejo, raziskujejo, in  
kar mislijo, pokažejo v izdelkih, gibih, nastopih.

Najbrž naše šole ne bomo sodili krivično, ako trdimo, da je  
tista sila, ki navadno najbolj »zainteresira«  
naše učence za predmet, strah: v nižjih razredih strah pred kaznijo, v višjih strah pred  
slabim redom. Nova šola se skuša temu pedagoškemu sredstvu,  
kolikor se da, izogniti. Pridobiti želi učenca za stvar samo. V  
višjih razredih določajo učenci sami, seveda v soglasju z učiteljem,  
snov, ki naj se v prihodnji uri obravnava, in iščejo sredstev, po  
katerih bi mogli snov samostojno proučiti. Za prirodopis imajo že  
v nižjih razredih toliko drobnogledov in drugega potrebnega orodja,  
da more vsak posamezni učenec samostojno opazovati delce živali  
in rastlin in si tako napraviti jasne predstave o teh stvareh, ne da  
bi za to rabil knjigo. Za zgodovinsko uro si ogledajo spomenike,  
stare napise, kolikor se da, tudi listine, ki so važne za razume-  
vanje zgodovinskega dogodka, ki prihaja v poštev. Kar morejo,  
prouče učenci tako, kot je samo na sebi. Da bi si mogli n. pr. pro-  
testantski učenci napraviti predstavo o ustroju katoliških samo-  
stanov in njih vplivu na zgodovino srednjega veka, je Lichtwarkova  
gimnazija v Hamburgu šla v München; dijaki so se nastanili v hiši  
salezijancev, dijakinje v samostanu redovnic »Englische Fräulein«.

Po načinu šolskega dela se od naših šol posebno razlikuje  
realna gimnazija, ki jo vodi znani reformator šolstva ravnatelj  
Karsen v Berlinu. Ena ura pouka v nemščini v razredu, ki odgo-

varja našemu 7. gimn. razredu, se je vršila približno takole: Profesor je sedel k eni izmed miz med dijake. Katedra namreč v tej šoli ni; ob stenah so mize in učenci sede ob zunanji strani miz ob steni na stolih tako, da vsak učenec lahko vidi vsakega svojih součencev. Spredaj ob tabli je pri mizici sedel dijak, ki je tisto uro vodil pouk. On je ob profesorjevem vstopu napravil red. Najprej je bilo ponavljanje zadnje uro predelane tvarine, pa ne tako, da bi bil profesor izpraševal in za odgovore celo ređe dajal; ampak dijak, ki je prejšnjo uro pisal zapisnik o tem, kar se je takrat obravnavalo, je zapisnik prebral. Dijaki so zapisnik popravljali in ga končno odobrili. — Djak-predsednik razreda za to uro je vprašal, kdo želi besede. Eden izmed dijakov se je oglasil in je prebral neko Heinejevo pesem. O pesmi se je razvil razgovor. Profesor skoro ni prišel do besede. Dijaki sami so pripovedovali, kaj mislijo o vsebini, vrednosti, pomenu, izvoru pesmi itd. Zapisnikar je pisal zapisnik; zlasti si je zabeležil to, kar se je dognalo kot končno veljavno... Ob zapisniku naj bi se prihodnjo uro predelana snov ponovila.

V nižjih razredih zlasti skušajo priti s poukom do otrokove duše s tem, da navezujejo pouk na otrokovo doživetje. »Vom Kinde aus!« se glasi njih geslo. Otroci 1. razreda neke berlinske osnovne šole so bili v zoološkem vrtu. Drugi dan se je začel pouk s tem, da so otroci pripovedovali, kaj so videli. Učiteljica jih ni klicala. Sami so otroci vstajali in povedali, kar jim je najbolj živo ostalo v spominu. Ko so se dodobra nagovorili, je vzela učiteljica v roke odrezke vstopnic za zoološki vrt, ki so ji ostali od prejšnjega dne. Otroci so vstopnice prešteli, ob spominu na to, kako so otroci prejšnji dan polagoma prihajali k zoološkemu vrtu, so vstopnice enkrat odštevali, drugič seštevali. Pa z računanjem ni šlo dolgo. Ker so se misli otrok sukale okoli zoološkega vrta in živali, je prešla učiteljica z otroki na znano basen, po kateri gredo pes, petelin, mačka in osel popotovat in na potovanju prepode roparje. To basen naj bi otroci predstavljali. Oskrbeli so si stvari, ki naj bi označevale posamezne živali: dolga ušesa osla, kljun petelina itd. Predstava pa se je le slabo posrečila.

Načelo, da je treba pri pouku izhajati iz otrokovega doživetja, so ob prvem navdušenju za novo šolo zelo pretiravali. Temu načelu na ljubo so zavržli celo vsak učni cilj in vse učne načrte. »Naš edini učni cilj«, so rekli, »je, navaditi otroka samostojnega opazovanja in presojanja življenjskih pojavov. Mi se niti nočemo učiti, ampak v šoli le doživljamo.«

Jasno je, da bi kateheza na tem potu smela le zelo previdno stopati za delovno šolo. Če pa premislimo, koliko je tudi pri najboljši disciplini in pri največji zunanji pazljivosti med učenci še vedno nemarne pasivnosti in razmišljenosti, moramo vsaj načelno pritrditi novi šoli, ako tako skrbno išče potov, po katerih bi mogla s poukom prodreti do učenčeve duše in jo pridobiti za delo. In ker mora prav verouk zajeti res dušo učenčovo, ako najje kaj

vreden, bi bila ena najvažnejših katehetovih nalog, da razmišlja, kaj doživljajo prav njegovi učenci, in da skuša pri pouku dobiti stike s temi dožitvi ter nanje navezati učno snov. Do podrobnosti po načelih nove šole izdelane kateheze bi bile seveda nemogoče, ker prav delovna šola je naperjena proti naziranju, da bi ves učni postopek moral biti že naprej določen in da bi pouk ne smel kreniti s pota, ki si ga je učitelj že ob pripravi načrtal. Stori bi pa dobro delo vsak katehet, ki bi na ta ali oni način hotel poskrbeti, da bi njegove izkušnje glede delovnega načela pri katehezi prišle v prid tudi njegovim tovarišem.

### Vzgoja v novi šoli.

Važnejša kot pouk je novi šoli — vsaj tako šola sama zatrjuje — vzgoja. Ob otvoritvi pedagoško-metodičnega tečaja v Berlinu 1925 je voditelj tečaja rekel: »Kdor je pred 20 leti prišel v Nemčijo, je mogel opaziti, kako se je dvignilo naše šolsko delo; občudoval je pedagogiko, ki je živela ob kapitalu velikih mož kot Herbarta i. dr. Mi Nemci smo bili ponosni na svoje šolstvo, na svoje pedagoge, na svoje formalne stopnje, na učne načrte; med vojsko pa smo opazili in še vedno opazujemo, da iz te naše šole prihajajo ljudje brez ljubezni, brez zmisla za tuje trpljenje, in želimo si nove šole, ki bi ne učila samo, ampak bi tudi vzgajala, predvsem vzgajala k zmislu za skupnost, k medsebojni prizanesljivosti in ljubezni. Šolo skušamo spraviti v tesno zvezo z življenjem. Šola naj človeka izoblikuje. Ker kaj pomaga človeku, ako ves svet pridobi, pa škodo trpi na svoji duši.«

Nam katehetom je nova šola prav zato tako blizu, ker tako resno poudarja, da je prva in glavna njena naloga vzgoja. Saj končni cilj vsega našega katehetskega dela je z vzgojo izoblikovati mlade ljudi za otroke božje. Kakšen pomen naj bi imel sicer ves naš pouk in vse naše delo, ako bi svojih učencev ne pripravili do tega, da bi vero ne le poznali, ampak po njej tudi živeli?

Pa prav tukaj, ko govorimo v vzgojnem načinu in vzgojnih uspehih nove šole, moramo resnici na ljubo če enkrat poudariti, da je to, kar pripovedujejo o lepih vzgojnih uspehih nove šole njeni prijatelji, treba sprejemati le s primerno previdnostjo. »Naša šola«, pravijo, »je šola veselja in ne več kraj strahu kot kakšna srednjeveška temnica. Naši otroci se šole vesele, so vsaki dobri besedi dostopni, delajo, ne da bi se jim bilo treba bati kazni.« Res si je nova šola v marsičem priborila boljše vzgojne uspehe, ker je z nekaterimi tradicijami stare šole pretrgala, vendar ni treba, da bi ob misli na uspehe nove šole in na neuspehe svojega lastnega truda nad seboj in svojim vzgojnim delom obupavali. Tudi nova šola si mora priznati, da je vzgoja, ako jo resno vzame, tudi zanjo jako trd oreh.

Na eni izmed poizkusnih šol v Hamburgu poučuje učiteljica, ki slovi kot izvrstna vzgojiteljica. Res je učila živahno, nasproti otrokom nastopala zelo dobrohotno, pa vendar primerno odločno. Pa pravega



zanimanja za pouk pri učencih ni mogla doseči. Ker le ni šlo, je rekla: »Otroci, povejte sami, kaj bi radi delali.« »Igrajmo se«, so se oglasili nekateri. »Najprej moramo delati, potem se bomo igrali«, jih je zavrnila učiteljica. »Torej, kaj naj delamo?« »Povesti nam pripovedujte!« so predlagali nekateri. »Povedala vam bom lepo povest, ako boste pridni. Toda zdaj moramo najprej delati. Odločite, kaj naj začnemo!« »Pojmo domov!« se je precej robato oglašilo nekaj dečkov. Učiteljica je nato z resnim obrazom sama odločila, da bodo računali: Ko se je obrnila k tabli, da bi nekaj zapisala, je eden od učencev zažvižgal. Učiteljica je pogledala po razredu; ko se je zopet obrnila k tabli, se je zasišalo žvižgov še več. »Kdo je žvižgal? Pričakujem, da boste toliko odkritosrčni in se boste sami javili.« Po razredu je zavladala tihota; oglasil se pa ni nikdo. »Vsi dečki ostanejo po pouku tukaj«, to je bil zelo vsakdanji konec učnega prizora, ki pa sicer izvrstni vzgojiteljici gotovo ni bil v nečast. Kdor pozna mladino in šolo, ta ve, da drugače ne gre, in resni pristaši nove šole ne bodo iskali svoje slave v uspehih, ki jih dosegli niso:

Nepristranski opazovalec pa vendar mora priznati, da se nova šola za нравno življenje svojih učencev vse bolj trudi, kot je to, vsaj splošno, delala šola do sedaj. Svoje šole imenujejo zajedniške šole (Gemeinschaftsschulen). Ves razred, vsa šola naj bi bila kot družina, vsi so odgovorni za vsakega, vsak za vse. Že zunanja oblika razreda z mizami v polukrogu naj spominja na družinsko razmerje, ki naj bi vladalo med učenci. Odkritosrčno zaupanje do šole, nekako dobrohotno ljubeznivost v medsebojnem občevanju je nova šola svojim učencem večinoma res znala privzgojiti. Na neki šoli v Hamburgu so mi po učni uri učenci in učenke, otroci v starosti kakih 12 let, z genljivo prijaznostjo podajali roke v slovo in so se pozneje na stopnicah sredi splošne gneče še enkrat poslavljali od mene. Težko je sicer doznati, v koliko je taka dobrohotnost otrokom privzgojena, v koliko pa izhaja že iz značaja ljudstva, ki je vajeno občevanja s tujci, vendar svoje zasluge za to lepo potezo otroškega življenja ima nova šola brez dvoma.

Veliko se na novih šolah debatira; žal besede ni zlepa slišati ne iz ust učitelja ne iz ust učencev. Razprave napravljajo vtis, da učenci s svojimi opombami in ugovori nikdar nimajo namena, ponižati, žaliti, uničiti nasprotnika, ampak hočejo le pomagati resnici do veljave. Že v nižjih razredih učitelj skrbno pazi, da ne izgovori nobene žaljive besede. »Otrok, počakaj, poglejmo, ali si prav odgovoril! Kdo ve k temu kaj pripomniti?« Tako in podobno se glasi zavrnitev nepravilnega odgovora. V višjih razredih pa se razgovori vrše celo neprisiljeno, zaupno; nikomur se ni treba bati, da bi se osramotil. »Pomislimo, ali je res tako; skušajmo skupno dognati, kaj je prav,« dobrohotno opominja profesor.

Notranje svobodne ljudi hoče nova šola; ljudi, ki ne delajo iz samega ozira na predpise, ne iz strahu pred kaznijo, ne iz ozira na rede. Kolikor se more, se nova šola ogiblje vsake sile; za red se

na teh šolah ne izprašuje; nekatere šole celo izpričeval nočejo. Tak idealizem se bo težko obnesel in večinoma je že tudi nova šola začela dajati ob koncu leta namesto izpričeval s suhoparnimi redi vsaj nekaka letna poročila s popisom učenca, njegovega značaja, pridnosti in dela, ki ga je izvršil tekom šolskega leta. V koliko se bo novi šoli posrečilo vzgojiti človeka brez prisilnih sredstev, ki so sicer po šolah običajna, bo pokazala bodočnost; tisti trud pa, s katerim hoče nova šola doseči, da bi njeni učenci dobro delali, ne pod pritiskom, ampak iz vesti, je občudovanja in za nas katehete posnemanja vreden. Saj človek, ki po svobodni odločitvi hoče marno živeti, je tudi cilj naše katehetske vzgoje. Na kar se katehet pred vsem opira, niso šolski predpisi, ne kazni, ne redi v izpričevalu, ampak moč resnice in milosti; na to moč zidamo in pa na dušo mladega človeka, ki je sicer slabotna, pa vendar obdarjena s toliko vrlinami, da treba le vzgojitelja, ki tem vrlinam pomaga do razvoja, pa vzgojno delo ni nikdar brez uspehov.

Z veliko vnmemo se nova šola vglablja v dušo otrokovo in mladostnikovo. Spoznati hoče otroka kot otroka in mladostnika kot mladostnika in na tem spoznanju gradi. Morda prav zaradi tega tudi toliko rada potrpi. Mrtve s kaznimi izsiljene discipline na teh šolah načelno nočejo; veselo sodelovanje vseh učencev za skupno nalogo, naj vzdržuje v šoli mir in red. Razumljivo pa je, da ob takem postopanju učitelj na novi šoli brezprimerno več trpi kot na šoli, na kateri se vzdržuje stroga disciplina iz strahu. Človeku, ki je imel priliko opazovati novo šolo, se sicer vsiljuje vprašanje: »Ali je tega trpljenja treba? Ali bi se s kaznijo, ukorom, s strožjim osornim nastopom šolsko delo ne dalo olajšati?« Naj bo odgovor na to vprašanje kakršenkoli že, ta potrpežljivost, ki ni malomarna brezbriznost ali nesposobna slabost, ampak načelna vztrajnost, ki gre preko vseh težav možato za ciljem, nepristranskemu opazovalcu izsiljuje spoštovanje.

Priznati moramo novi šoli, da pri svojem vzgojnem delu ne ostaja pri zunanostih, ampak gre za dušami mladih ljudi, dasi ne vselej tako, kot bi mi želeli. Res pa je vendar, da nova šola hoče dušno srečo in lepoto svojih učencev in se zanjo vsaj po svoje trudi.

V treh nemških svobodno-državnih mestih (Bremenu, Hamburgu in Lübecku) so zadnji čas ustanovili več strokovnih šol, ki pa so obvezne ne le za obrtne vajence in vajenke, ampak za vse, ki še niso izpolnili 18. leta, pa ne hodijo v kako drugo šolo, torej tudi za mladoletne tovarniške delavce in delavke, mlade služkinje, dekleta ki po 14. letu ostanejo v domačem gospodinjstvu. Ravnateljica ene izmed takih strokovno-nadaljevalnih šol v Lübecku je pri nekem predavanju izjavila, da smatra za svojo najvažnejšo dolžnost, poskrbeti za dekleta, katerih нравno življenje je v nevarnosti. »Ako opazim, da s to in to deklenco ni vse prav, jo skušam najprej pridobiti sama; ako to ne gre, se obrnem na starše; ako s starši ni nič, pa vidim, da ima deklica še kake zveze s cerkvijo, prosim njene ga duhovnika pomoči; končno — ako ni drugače — javim deklice

zavodu za zaščito mladine, da se zavzame za deklež. Kako vplivno bodrilo je tako šolsko delo nam katehetom, ki nam šola pač ne more biti nič drugega nego del lepega dušnopastirskega dela.

Mogli smo o novi šoli podati le nekaj misli, ki pa so kot nova šola sama brez jasnih obrisov. Upamo pa, da bodo ideje nove šole, v kolikor so dobre in porabne, ob resnem delu naših katehetov dobile konkretnjše oblike, ki bodo življenja zmožne v prospeh katehezi in v srečo mladini.

Dr. Jožef Demšar.

## Drugi katehetski kongres v Münchenu.

Od 5. do 10. avgusta t. l. se je vršil II. katehetski kongres v Münchenu. Za sodobno katehetsko gibanje pomenja ta prireditve važen dogodek. Temeljita razmotrivanja o stanju sodobnega versko-nravnega pouka in vzgoje, o problemih in težavah, ki stopajo pred kateheta v današnji dobi, resni napor, da se iz preizkušenih učnih in vzgojnih metod katoliške cerkve ter moderne svetne pedagogike zbere in uporabi vse, kar bi moglo zasigurati katehetskemu delu kolikor mogoče velike uspehe, važni sklepi, formulirani v dolgi vrsti resolucij, ki dajejo smernice za reševanje najbolj perečih vprašanj sodobne kateheze, — bogata, pestra, iz časovnih razmer in potreb zajeta idejna vsebina — vse to nudi toliko zanimivega in poučnega, da ne bo odveč, ako podamo obširnejše poročilo o tem kongresu. Najprej nekaj o katehetskih kongresih sploh, potem pregled idejne vsebine monakovskega kongresa in ob koncu nekaj predlogov.

Misel katehetskih kongresov je nastala v Avstriji in Nemčiji. Katehetom teh dežel moramo priznati, da so v svoji stroki zelo delavni. Igrajo vodilno vlogo v katehetskem gibanju. Izborni so organizirani v katehetskih društvih ter delujejo zelo vsestransko in intenzivno na polju versko-nravnega uko- in vzgojeslovja. Dunaj in Monakovo bosta zavzemala v zgodovini katehetskega gibanja vedno častno, če ne prvo mesto. Nemški katehetski kongresi so prireditve, ki vzbujajo pozornost daleč preko meja. Postajajo skoroda prireditve mednarodnega značaja in pomena. Na kongres v München je poslala celo sv. stolica enega člana iz Officium catechisticum, kar je dalo kongresu še posebno značilno potezo. Veliki pomen teh kongresov ni le v tem, da se stanje verskega pouka in vzgoje od strokovno izobraženih ljudi temeljito preišče in da se v medsebojni izmenjavi misli ter izkušenj doseže izpopolnjevanje in enotnost, temveč posebno še v tem, da dobiva kateheza pred javnostjo značaj resnega stremjenja in pred znanstvenim svetom značaj vzgojeslovno pravilnega, utemeljenega postopanja.

S temi kongresi stopajo katehetje na Nemškem v krog najvišjih vzgojeslovnih prireditev, kar jim pridobiva velik ugled med svetnimi učitelji in vzgojitelji ter v javnosti sploh. Na ta način so priborili v svojih deželah krščanskim vzgojeslovnim načelom spoštovanje in tudi

upoštevanje v krogih, ki krščanski vzgoji niso bili naklonjeni. To je pokazal tudi monakovski kongres. Čutilo se je to iz poročil dnevnega časopisja, ki je pisalo o katehetskem kongresu zelo laskavo, pa tudi iz izjav laikov, svetnih pedagogov, zastopnikov državne naučne uprave, ministrstva prosvete, učiteljstva, rektorja monakovske univerze in mnogih drugih, ki so pozdravljali kongres katehetov in govorili o njegovem pomenu in delu z največjim priznanjem. Na ta način pridejo važna vprašanja katoliškega svetovnega naziranja v javno diskusijo in katehetovo delo pridobiva na ugledu in pomenu. Nemci bodo prirejali te kongrese stalno, jih bodo skušali držati na isti višini in jim dati še bolj mednaroden značaj.

Prvi katehetski kongres je bil na Dunaju, o priliki evharističnega kongresa l. 1912. Za drugi katehetski kongres so določili München, mesto, ki je za take prireditve kakor nalašč. Ima veliko katoliško tradicijo, krasna svetišča, izborna urejeno, moderno velikomestno dušeskrbje ter krepko, bujno versko življenje. Številni znanstveni zavodi in bogate umetnostne zbirke nudijo mnogo za splošno izobrazbo. Tako je bil katehetski kongres postavljen v primeren milje.

Znanstven značaj mu je dala slovita monakovska univerza in pa predavatelji, kojih dobra polovica je bila iz vrst vseučilišnih profesorjev in znanih vzgojeslovcev. Pokroviteljstvo je prevzel kardinal Faulhaber, ki je znal dati s svojo osebnostjo in svojimi govori celotni prireditvi pravičen značaj in pravo smer. Program je bil zelo spretno zasnovan, obširen, a vendar strogo usmerjen na najbolj pereče probleme sodobnega versko-nravnega pouka in vzgoje.

Udeležba je bila velika; okoli 550 slušateljev, duhovnikov, učiteljev, učiteljic, vzgojeslovnih pisateljev in urednikov vodilnih vzgojeslovnih revij se je udeleževalo predavanj. Največ jih je bilo seveda iz Nemčije in Avstrije, 8 iz Jugoslavije, lepo število iz Češko-slovaške, Poljske, Madžarske, Litvanske in Italije. Delo je bilo porazdeljeno v glavna zborovanja in odseke za pomožne šole, za verski pouk in vzgojo v diaspori, za nadaljevalne, obrtne in poklicne srednje šole, ter odsek za profesorje katehetike na bogoslovnih fakultetah. Vseh sestankov je bilo 26, predavateljev 33, med temi 22 duhovnikov in 11 laikov, med temi 1 ženska. Udeleženci so dobili že dva meseca poprej v lični brošuri izvleček vseh predavanj in resolucije, da so bili že prej orientirani in pripravljeni za debate.

Otvoritveno službo božjo je opravil kardinal Faulhaber sam. Krasen je bil njegov govor, ki ga je govoril zbranim katehetom in vernikom. »Petrus amas me? Pasce agnos meos!« si je zbral za motto in opozarjal, da je bistven pogoj za uspeh pri versko-nravni vzgoji prava osebnost kateheta, prepojena ljubezni do Kristusa, njegove svete cerkve in otroških duš. Kjer tega ni, tam vsa še tako moderna vzgojna sredstva ne pomagajo mnogo. Kristus vprašuje Petra, če ga ljubi; ničesar drugega ne. Ta velika ljubezen do Kristusa ga usposablja za veliko, težavno apostolsko delo in mu jamči pri vzgoji takratne človeške družbe tako velike uspehe. Posebno od-

ločno je poudarjal kardinal Faulhaber, da mora biti razmerje katehetskih društev do cerkvenih oblasti pravilno in da mora stopati katehet pred učence vedno kot duhovnik, poslan od cerkve.

Najvažnejše misli iz vsebine referatov.

#### A. Katehetsko gibanje od 1912 do 1928.

Bila je doba težkih zunanjepolitičnih pa tudi notranjih duševnih pretreslajev in prevratov. Posebno duševni položaj mladine se je močno spremenil. Čisto novi, dostikrat silno zapleteni vzgojni problemi so vstali kar iz tal. Za verouk in versko vzgojo je bilo treba iskati oblik in načinov, ki bi bili duševnim potrebam povojne mladine najbolj prikladni. Ustvarile so se nove učne knjige za spodnjo stopnjo, nauk za prvence, za višjo stopnjo, enoten katehizem in enotne zgodbe. Iskala so se pota in sredstva, ki bi omogočila in zasigurala versko-nravni vpliv na obrtno mladino v nadaljevalnih in strokovnih šolah. Preurejali so se veroučni načrti oziroma sestavljali novi. Veliko se je storilo, za strokovno izobrazbo in vzgojno usposobljenje kateheta. Ustvarila se je bogata katehetskina literatura, teoretična in praktična v strokovnih listih in se prirejali delovni sestanki, tečajji, katehetska zborovanja. Pripravili so se učni pripomočki, cela vrsta nazoril za biblični, liturgični pouk in katehetski muzeji.

Veliko in važno je bilo tudi delo, ki so ga izvršile v tej dobi merodajne cerkvene oblasti, da se cerkvi ohrani in zasigura vpliv na poučevanje in vzgajanje mladine. Zanimiv je bil sklepni pregled o stanju verskega pouka in vzgoje v nemških in avstrijskih škofijah. V Nemčiji imajo ponekod 4 do 5 tedenskih ur verouka.

Ta pregledni referat je imel pomožni škof dr. W. Burger iz Freiburga na Badenskem.

#### B. Vrednotoslovje in katoliški verouk.

Kongres je pričel svoje razprave z dvema referatoma o vrednotah. Izbral si je vrednotoslovje za temelj svojemu programu, ker so ti problemi v sodobnem modroslovju in posebno vzgojeslovju zelo aktualni. Mod oslovje zadnjih deset let se bavi mnogo s teorijo o vrednotah, timologijo ali aksiologijo. Ti problemi sicer niso novi — predkrščanska in krščanska filozofija se je že mnogo bavila z njimi. Vrednote so temelj praktični filozofiji, etiki, pravnim vedam, državoslovju, njih vpliv sega pa tudi v metafiziko in filozofijo zgodovine. Vrednote gibljejo in usmerjajo življenje. Človeštvo hoče pravih vrednot, jih išče, se zanje bori, je zadovoljno če jih poseduje, obupano pa, če ne najde ničesar, kar bi bilo vredno življenja. Zato je bilo vrednotoslovje od nekdaj privlačno polje za življensko filozofijo — pa tudi torišče bojev med različnimi svetovnimi nazori.

Današnja doba se je lotila znova vrednotnih problemov, ker vlada v tem oziru v sodobnem življenju večja nejasnost in zmeda kakor kdaj poprej. Razna moderna, ateistična svetovna naziranja so razdejala urejenost v svetu vrednot in ustvarila pravcato kaotično

stanje. Nietzsche in njegova šola je hotela celo prevrniti vse dose- danje vrednote in dati vsemu, kar je človeštvo od nekdaj pravilno ocenjevalo, čisto drugo veljavo. Umwertung aller Werte. Evolu- cionizem priznava vrednotam le relativno veljavo, fenomenalizem jim odreka vsako objektivno veljavo, torej skrajni subjektivizem tudi v pojmovanju in ocenjevanju vrednot. Čim bolj se človeštvo oddaljuje od Boga, najvišje absolutne vrednote, tem bolj izgublja smisel za prave življenske vrednote, pa tudi merilo za pravilno ocenitev in raz- poredovanje vrednot. Vrednotoslovje naj bi ugotovilo bistvo vrednot, naj bi upostavilo zopet merilo za pravilno ocenitev in razporedovanin vrednot in dalo tako sodobnemu življenju več pravega smisla, smo- trenosti in urejenosti.

Toda vrednotoslovje ni samostojna veda, temveč v temeljnih rešitvah svojih problemov odvisna od metafizike in sploh naziranja o vesoljstvu. Zdi se, kakor da bi hoteli sodobni protikrščansko orientirani modroslovni sestavi in krščanstvu nasprotujoča svetovna naziranja uveljaviti s pomočjo vrednotoslovja svoje vrednote, krščan- stvo pa še bolj razvrednotiti. Vrednotoslovje je na vsak način pose- bno dandanes polje, za katero se morajo zanimati tudi krščanski misleci, ne le da odvrnejo nevarnost, ki preti krščanskemu svetov- nemu naziranju od te strani, temveč tudi zato, da opozore sodobno človeštvo, ki išče pravih vrednot, na bogate zaklade življenskih in kulturnih vrednot, ki jih vsebuje krščanstvo. In krščanstvo je zopet tisti svetovni nazor, ki v njem najdejo težki in zapleteni problemi vrednotoslovja edino pravilno rešitev.

Apologija in uveljavljanje krščanstva s tega stališča je v današnji dobi potrebna in miselnosti sodobnega človeka prikladna. Katehetski kongres, ki je razpravljal o krščanstvu tudi kot o sili, ustvarjajoči pravo življenje in kulturo, ni smel prezreti vrednotoslovja, tem manj, ker ustvarja sodobno vrednotoslovje tudi še svoje vzgojeslovje, ki bi naj odkrivalo in pravilno uporabljalo vzgojne potence raznih vrednot. Svetno vzgojeslovje v tem oziru veliko deluje.

Na katehetskem kongresu se je poudarjalo, da je mnogo ne- uspehov pri versko-nravni vzgoji sodobne mladine krivo tudi to, ker se vzgojne sile krščanskih idej, verskih, nravnih, življenskih in splošno-kulturnih vrednot premalo sistematično in pravilno upo- rabljajo v vzgojne svrhe. Bilo je vprav radi tega potrebno, da se je bavil katehetski kongres z vrednotoslovjem. Versko-vrednotnega vzgojeslovja nam manjka docela. Izvajanja obeh predavateljev (prof. dr. Lindworsky S. J. o osnovnih načelih vrednotoslovja in rektor H. Kautz iz Hamborna o vrednotno-vzgojnem verouku) so bila zelo zanimiva, globoko zajeta, a jasnega, enotnega naziranja v vse te probleme niso zanesla. Pojmi v vseh teh v naši dobi razmeroma novih problemih še niso docela izčiščeni, terminologija ne dovolj ustaljena. Vrednotoslovci so sicer edini, da je doživljanje vrednot velikega vzgojnega pomena, a needini so glede bistva vrednot. Ne- kateri imenujejo vrednote vse to v stvareh, kar vzbuja in privlačuje čutno in višje teženje, drugi zopet, kar vzbuja čutno ugodje ali kar

pomeni napredek v razvoju. Nekateri trdijo, da ni vrednot, ako ni subjekta, ki bi jih doživljal, drugi zopet, da so vrednote same na sebi, če tudi ni subjekta, ki bi jih ocenjeval oziroma doživljal (Scheler). Lindworsky imenuje stvari, v kolikor morejo človeka osrečiti, dobrine. To, kar v vsebini dobrine človeka osrečuje, je vrednota. Stvar je ens reale, dobrina tudi, toda le v svojem odnosu do učinka, ki ga povzročuje, to je osrečevanje. Doživeta vrednota je ens rationis cum fundamento in rebus. Zagovarja torej objektivno veljavo vrednot napram fenomenalizmu iz zavrača enostranstvo voluntarizma, ki išče bistva vrednot le v odnosu stvari do volje oziroma čutnega teženja, torej samo v doživljanju. Doživljanje vrednot je doživetje svoje vrste, toda ni nobeno duševno prvinsko dogajanje. Posebno ni prvinsko-neposredno vrednotujočega dojetanja verskih vrednot kakor Boga i. dr. — Doživljanje raznih vrednot vpliva na voljo. Iz teh načelnih izvajanj je povzel sledeče smernice za versko vzgojeslovje.

Verska vzgoja mora biti usmerjena predvsem na dobrine. Doživetje verskih vrednot se naj goji kot sredstvo, ki pomaga usmerjati voljo in srce na verske dobrine. Zato naj katehet skrbi, da bodo učenci verske vrednote tudi doživljali, naj jih navaja, da bodo iskali taka doživetja, in naj pripravlja nekatera taka doživetja za poznejše življenje. Podal je k sklepu splošna metodična navodila za vrednotno versko vzgojo in pokazal, po kakih stopnjah se naj vrši taka vzgoja.

O vrednotno-vzgojnem verouku (wertpädagogischer Religionsunterricht) je predaval ravnatelj Kantz iz Hamborna. Poudarjal je, da je vrednotno-verska vzgoja sicer samo del versko-nravnih vzgoje, vendar pa važen del. Naloga njegova je, da oživetvorja vzgojne sile verskih vrednot. Verske vrednote vsebujejo velike vzgojne potence, ki jih mora katehet poznati in pravilno uporabljati, da uveljavi in okrepi njih vpliv na razvijajočo se osebnost mladega človeka. Metodično postopanje mu kaže vrednotno vzgojeslovje. Naloga kateheta je, da uveljavi v skupini vrednot, ki jih nudi učencu celotni pouk, verske vrednote, da ne bodo zavzemale v miselnosti in življenju učenca zadnjega ali srednjega mesta, temveč prvo, da bodo religiozne vrednote spiritus agens. Gotovo je to težek problem, posebno v današnji dobi, ko prevladujejo v življenju materialne ali religiji nasprotne vrednote. Vendar je rešitev tega problema mogoča in tudi nujno potrebna. Verouk mora postati bolj vrednotno vzgojen. Vrednotoslovje s svojimi ugotovitvami o dojetanju, doživljanju, ocenjevanju in razporedovanju vrednot, nudi katehetu mnogo naravnih pripomočkov za tako vzgojo in mnogo praktičnih navodil za metodično pravilno postopanje, kar so pokazala pozorovanja, ki je z njimi pojasnjeval predavatelj svoja izvajanja.

Iz obeh predavanj o vrednotoslovju je dobil človek vtis, da je to polje, ki ga mora katehet poznati, ker mu nudi marsikatero navodilo in pripomoček za uspešno versko-nravno vzgojo med sodobno mladino.

### C. Načelo delovne šole v katoliškem verouku.

Drugi problem, ki ga je monakovski katehetski kongres zelo temeljito in vsestransko obravnaval, je delovna šola. Trije izborni referenti, mestni svetnik Henrik Schöbler iz Frankfurta, kot laik izborno verziran v vprašanih katehetskega dela, potem znani meščansko-šolski ravnatelj Götzl iz Münchena in prof. dr. Adrian iz Erfurta, so predavali o načelu delovne šole v katoliškem verouku. Iz predavanj in razgovorov je bilo razvidno, da je delovna šola osrednji problem v sodobnem katehetskem gibanju med Nemci. Menda je bilo vprav pri tem vprašanju in pozneje pri referatih o srednjih šolah zanimanje in razpravljanje na višku. Versko uko- in vzgojeslovje med Nemci se ukvarja z delovno šolo z vso resnostjo in intezivnostjo. Katoliški vseučiliški profesorji, strokovno temeljito verzirani vzgojitelji so ustvarili celo bogato literaturo, ki načelno razmotriva problem delovne šole in podaja navodila za praktično uporabo teh načel pri verouku. Prirejajo kurze za katehete, da jih uvedejo v pojmovanje in pravilno uporabljanje načel delovne šole. Zanimivo je, da so se pečali s tem vprašanjem nemški škofje na svoji konferenci v Fuldi, da je letos opozarjal kardinal Faulhaber na važnost in nevarnost tega problema, da uvaja nemška učna uprava, posebno v Prusiji, stopnjema ta način pouka in vzgoje v šole; skratka kot važen, resen problem velja delovna šola med nemškimi veroučitelji in vzgojitelji sploh. Čutijo vsi, da se način poučevanja in vzgoje preosnavlja, in sicer v smeri delovne šole. Delovna šola je šola bodočnosti, so mnogi poudarjali. Čutijo pa tudi nevarnosti, ki pretijo od delovne šole verskemu pouku in verski vzgoji, pouku in vzgoji mladine sploh. Zato mislijo, da je najbolje, da te probleme temeljito premotrivajo, studirajo, da se dobi pravilno načelno stališče in tako ugotovi, kaj je porabnega za verski pouk in vzgojo, kaj je nesprijemljivega, nevarnega in škodljivega. Zbirajo material, ki daje izkustveno podlago za načelna razmotrivanja, šolajo katehete in jih uvajajo stopnjema, previdno v uporabo teh načel pri verouku, opozarjajo pa tudi odkrito, da je nevarno — posebno pri versko-nravnem pouku in vzgoji — lahkomišelnost eksperimentirati z načeli delovne šole. Bolje — dobra stara metoda, kot nova — slaba. Boljša pa dobra nova kot pa dobra stara.

Predavatelji so predložili kongresu kakih petdeset resolucij o delovni šoli. So to resna, vsestransko temeljito pretehtana razmotrivanja in vodila. Celotni referati bodo priobčeni v knjigi o kongresu. Le nekatere načelne misli o delovni šoli naj navedem tukaj.

Delovna šola hoče temeljito preosnovati dosedanji način poučevanja in vzgajanja. Če pravi socializem, da je bilo porojeno to gibanje iz njegove miselnosti, potem to ne odgovarja docela resnici. Socializem je začel sicer znova poudarjati izobraževalni in vzgojni pomen telesnega dela in zahteval iz gotovih namenov, da se uvede več telesnega dela v pouk in vzgojo, toda delovne šole kot učne in vzgojne metode v celotnem obsegu nam ni dal materialistični



socializem, ta je mnogo starejša, kakor je pokazal dr. Adrian. Veliki krščanski vzgojeslovci in socialni reformatorji davno preteklih dob so že poznali in uporabljali ta učni in vzgojni način. Ime je novo, a stvar je stara. Lahko rečemo, da ne odgovarja noben način poučevanja in vzgajanja tako zelo miselnosti krščanstva kakor pravilno umevana delovna šola. Če vstaja dandanes tudi med kateheti klic po delovni šoli, je to le dokaz, da smo se pri katehezi oddaljili od tistega prvotnega, pravilnega načina versko-nravnega poučevanja in vzgajanja, ki nam ga razodeva Kristusovo delovanje in versko-nravno preoblikovanje ljudstev v prvih stoletjih krščanstva in v poznejših dobah velikih versko-nravnih prepovedov. Delovna šola ni, pravi Adrian, koncesija katolicizmu moderni dobi na vzgojnem polju, pač pa povratek modernega duha k temu, kar je pristno, naravno, trajno pravilno pri vzgojnem delu. Sedanja doba gre na vseh poljih zopet globlje, na tiste prvinske trajne ureditve v vesoljstvu in človeški naravi, in delovna šola, pravilno umevana, je na vzgojnem polju preokret v tem smislu. Seveda ne delovna šola v smislu socializma in ameriške pretiranosti, temveč kot psihološko pravilna združitev vseh onih činiteljev in sil, ki se morajo udeleževati pri poučevanju in vzgajanju. Če očitajo zastopniki delovne šole, da je bil dosedanji način poučevanja in vzgajanja preveč absolutistično avtoritativen, preveč impresionističen, da je izoblikoval učenca kot mrtvo tvarino od zunaj na znotraj, ne pa kot živo osebnost od znotraj na zunaj; če pravijo, da je stara šola enostranska, da razvija le umstvene zmožnosti, ne pa celotnega značaja, da ubija osebne svojstvenosti, samohotno iniciativnost, ustvarjajočo samodejavnost, da goji le življenju odtujeno teorijo, ne pa dejanja, življenja; če očitajo stari šoli, da ne zna pritegniti učenca k sodelovanju, da sploh premalo porablja učenca pri poučevanju in vzgoji, potem je v vseh teh očitkih marsikaj resničnega. Intelektualizem, neurejeni značaji, vedno večji prepad med šolo in življenjem — vse nam to potrjuje. Pri verouku dosežamo vedno bolj pogostoma vkljub temeljitemu poučevanju kvečemu versko znanje, ne pa po veri urejenega življenja, reproduciranje naučene snovi, ne pa samohotnega verskega udeleževanja. Imamo versko dobro poučeno moderno poganstvo. Formalizem, zunanost, pasivnost, versko-nravna neaktivnost, ker je preveč teorije, premalo dejanja, doživljanja in negovanja življenja.

Delovna šola goji dejanje, življenje, ter vzgaja mladino za delovno in življensko skupnost. Na vsak način je v delovni šoli marsikaj, kar more zasigurati katehetu pri njegovem delu mnogo več uspehov kakor dosedanje postopanje. Posebno velikega pomena je, da določa delovna šola delokrog vzgojitelja in učenca pravilno, da ustvarja med obema odkrito, naravno, prijateljsko razmerje in odkriva vzgojitelju veliko bolj notranjost, duševno razpoloženje, duševne moči, izkustva, doživetja in mu daje možnost, da na tem naravnem, danem temelju gradi skupno z učencem značaj in osebnost njegovo. Delovna šola pravilno umevana ne zametuje ne enega

bistveno potrebnega činitelja vzgoje: ne avtoritete, ne vzgojnega cilja, pa tudi ne vse onih od narave danih moči, zmožnosti, pravic in svoboščin učenca, pač pa ustvarja pravilno razmerje med avtoriteto in svobodo volje tudi pri verouku. V dobi, ko gre mladina svojo pot, ko hoče živeti svoje življenje, vključ vsemu poučevanju in vzgajanju, v dobi, ko postaja prepad med življenjem in religijo vedno večji, je naša dolžnost, da poleg molitve za milost iščemo tudi naravnih sredstev in načinov, ki bi bolje pomagali usposabljeni mladi rod za versko udejstvovanje in življenje, tisto odkrito, krepko, iz globine duše se porajajoče življenje po veri, ki je in ostane vedno končni in edino pravi cilj verouka. Delovna šola je eno izmed teh naravnih sredstev, ker je miselnosti in razpoloženju sodobne mladine posebno prikladno.

Katehetski kongres v Münchenu je sklenil, da se morata verski pouk in vzgoja resno pečati s problemom delovne šole in uporabljati njena načela tudi pri verouku, v kolikor so združljiva z značajem od Boga nam razodetih in auktoritativno nam predloženih verskih resnic in nravnih načel.

Stara in nova učna stilistika ali slog. — Delovna šola je ustvarila tudi svoj učni in vzgojni slog ali stilistiko, ki se od učnega in vzgojnega sloga stare šole v marsičem razlikuje. O delovnem učnem in vzgojnem slogu pri verouku je predaval vseučilišni prof. Göttler iz Münchena.

Veroučna ura, urejena po načelih delovne šole, zahteva od kateheta dovršeno obvladanje učne snovi, spretnost in gibčnost v metodičnem postopanju in disponiranju učne tvarine, temeljito poznavanje učenčeve duševnosti, jasnih učnih in vzgojnih ciljev, krepke odločnosti, potrpežljivosti, ljubezni, če hoče uspešno urediti delovno veroučno uro in doseči ono pravilno sintezo med avtoriteto vzgojitelja, nadnaravnim značajem od Boga razodete veroučne snovi in udejstvovanjem vseh duševnih zmožnosti učenca. Če tega ni, potem postaja delovna veroučna ura kaos, kjer ni discipline, ne reda, ne resnega dela in seveda tudi ne uspehov. Veroučno uro pravilno urediti po načelih delovne šole je težavno, toda delo v taki uri je prijetnejše in uspešnejše.

Posebno značilno potezo daje učnemu in vzgojnemu slogu delovne veroučne ure kolikor mogoče veliko sodelovanje učencev pri graditvi lekcije in vzgojnem delu. Delovna veroučna ura je delovna skupnost, kjer ima katehet čisto naravno vodilno vlogo, če zna vzbuditi, organizirati in voditi zmožnosti in moči učencev. Delovna šola ne zametuje popolnoma formalnih stopenj, vendar pa jih presnavlja v svojem smislu, tako da stopa kolikor mogoče od izkustva, doživetja, torej iz notranjosti učenčeve, do razumevanja in pa tudi že v veroučni uri sami do dejanja, verskega udejstvovanja.

Kateheze, izdelane po načelu delovne šole, so konkretno pokazale, kako si je predavatelj zamislil novi učni in vzgojni slog.

I. Bogovič.  
(Konec prihodnjič.)

## O molitvi v čast najsvetejšemu zakramentu med mašo.

Kongregacija sv. obredov je dne 27. aprila 1927 (AAS 1827, 192) izdala posebno instrukcijo za sv. maše v dnevih štiridesetnega češčenja najsvetejšega zakramenta. Pri tem češčenju je Najsvetejše v isti cerkvi izpostavljeno brez prestanka dva dni in dve noči. V Rimu izpostavijo prvo adventno nedeljo zjutraj v Vatikanu presv. Rešnje Telo; in potem ostane izpostavljeno do torca zjutraj. Ko v torek zjutraj v Vatikanu končavajo pobožnost z litanijami in slovesno sv. mašo, se v drugi cerkvi začenja štiridesetno češčenje. In tako se vrsté rimske cerkve vse leto. Drugi dan češčenja je v tisti cerkvi vedno slovesna sv. maša za mir (pro Pace).

Omenjena instrukcija kongregacije za sv. obrede veli:

1. V dnevih štiridesetnega češčenja se dovoljuje votivna slovesna maša o sv. Rešnjem Telesu ali za mir pod istimi pogoji, kakor se po novih rubrikah (tit. 2, n. 3) dovoljuje votivna slovesna maša »pro re gravi et publica simul causa«. Kadar ta maša ni mogoča, naj se v slovesni maši »diei currentis« doda molitev v čast presv. R. T. ali za mir »sub unica conclusione cum prima Oratione«. Molitev sv. R. T. se opusti »ob identitatem Mysterii in festis Passionis, Crucis, Ssmi Redemptoris, Sacratissimi Cordis Jesu et Pretiosissimi Sanguinis«.

2. Pri votivni slovesni maši za mir in pri tihih mašah v dnevih štiridesetnega češčenja se doda kolekta v čast sv. R. T. tudi v največje praznike vesoljne Cerkve, toda ta kolekta se ne združi z mašno oracijo pod istim sklepom, ampak se dostavi za drugimi molitvami, ukazanimi po rubrikah. Kolekta v čast sv. R. T. se opusti, če je maša ali vsaj spomin (commemoratio) pri maši »de identico Domini Mysterio«.

Instrukcija govori samo o štiridesetni pobožnosti. Zato so se pojavili dvomi, kako ravnati v onih cerkvah, kjer sv. R. T. ni izpostavljeno 40 ur zapored, ampak krajši čas, morda samo kako uro. Dvomi so dobili določen izraz v teh-le vprašanjih:

1. »An Oratio Ssmi Sacramenti, extra tempus Orationis XL Horarum dicenda sit in qualibet Missa, quae celebratur ad altare, ubi Ssmum Sacramentum statim post Missam exponatur pro publica causa, dummodo Missa vel Commemoratio in Missa occurrens non sit de identico Domini Mysterio?«

2. »An praefata Oratio in eadem Missa, etiam occurrentibus Festis solemnioribus universalis Ecclesiae recitanda sit semper sub altera conclusione, post Orationes a Rubricis praescriptas et ante Collectas a loci Ordinario imperatas?«

3. »An extra tempus Orationis XL Horarum, perdurante per aliquod tempus extra aliam sacram functionem expositione et adoratione Ssmi Sacramenti pro publica causa in omnibus Missis tam cantatis quam lectis addi debeat Oratio Ssmi Sacramenti, etiam occurrentibus Festis solemnioribus universalis Ecclesiae, dummodo

Missa vel commemoratio in Missa occurrens non sit de identico Domini Mysterio, et exceptis Missis quae in Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum celebrentur?»

Kongregacija za sv. obrede je k tem vprašanjem dne 11. januarja 1928 odgovorila: »Affirmative in omnibus ad mentem Decreti circa Missas in Oratione XL Horarum celebrandas, diei 27 Aprilis 1927, sed si Oratio Ssmi Sacramenti teneat locam Missae votivae impeditae de Ssmo Sacramento ex Apostolico Indulto concessae vel a loci Ordinario pro re gravi et publica simul causa praescriptae, dicatur sub unica conclusione cum prima Oratione Missae« (AAS 1928, 90).

Ta in oni, ki je čital odgovor kongregacije, si je mislil: vprihodnje bo torej treba pri vsaki maši, ne samo pri peti, ampak tudi pri tih maši pred izpostavljenim sv. R. T. dodati molitev v čast sv. R. T.; dá, pri vseh mašah, ki se vrše v cerkvi v tem času, ko je maša pred izpostavljenim sv. R. T., se bo morala napraviti commemoratio Ssmi Sacramenti. — Ali je to sklepanje pravilno?

Kongregacija se v odgovoru sklicuje na odluk z dne 27. aprila 1927. Tisti odluk govori samo o štirideseturnem češčenju. Odgovor z dne 11. januarja 1928 pa hoče, da prav tako, kakor pri štirideseturnem v češčenju, ravnamo tudi takrat, ko se sv. R. T. izpostavlja za krajši čas, a brez zveze s kakim drugim svetim opravilom, »extra aliam sacram functionem«.

V naših krajih je običaj, da imamo pogosto sv. mašo pred izpostavljenim sv. R. T. Najsvetejše se v tem slučaju izpostavlja prav za prav ne v češčenje, ampak radi večje slovesnosti in radi blagoslova po maši. Po rimskem obredu tako izpostavljanje med mašo »ratione majoris solemnitatis« ni dopustno (C. R. 11. mai. 1878 n. 3448 ad 5; 17. apr. 1919 n. 4353). Odluk, ki govori o izpostavljanju »extra aliam sacram functionem«, ne zadeva pri nas običajnega izpostavljanja med sv. mašo. — Katero izpostavljanje misli torej kongregacija v svojem odgovoru?

Kánon 1275 cerkvenega zakonika velí: Ko bi kje radi posebnih razmer brez velike težave ne bilo mogoče štirideseturno češčenje, naj škof skrbi, da se bo sv. R. T. v določene dni vsaj nekaj ur zapored slovesno izpostavljalo.

Tako je pri nas. V dneve »vednega češčenja« je sv. R. T. izpostavljeno od jutra do večera. In za to priliko velja odgovor kongregacije sv. obredov. Velja pa tudi za vse druge prilike, ko se sv. R. T. za nekaj časa izpostavlja v češčenje izven sv. maše in izven kakega drugega svetega opravila. Tako se izpostavlja Najsvetejše pri evharističnih shodih; izpostavlja se v nekaterih krajih tretjo predpostno nedeljo in v ponedeljek in torek pred pepelnico; izpostavlja se v ta ali oni javni namen, kadar škof to posebe ukaže.

Za te prilike ukazuje kongregacija sv. obredov: Če se bo sveto Rešnje Telo takoj po sv. maši izpostavilo za javen namen, »pro publica causa«, se pri tisti maši mora dodati molitev v čast sv. R. T., če le maša ali commemoratio pri maši ni o identični skrivnosti. In tisti čas, ko je Najsvetejše izpostavljeno, se molitev v čast sv. R. T.

mora dodati v vseh mašah, petih in tihih, tudi v največje praznike vesoljne Cerkve, če le maša ali commemoratio med mašo ni o identični skrivnosti; izvzete so maše na vernih duš dan.

Po tem odloku kongregacije sv. obredov, se mora torej na dan vednega češčenja tisti čas, ko je Najsvetejše izpostavljeno, pri vseh mašah dodati molitev v čast sv. R. T., pa naj je maša peta ali tiha, in naj se opravi pri kateremkoli oltarju in na katerikoli praznik. Vprav to velja za izpostavljanje Najsvetejšega tri dni pred pepelnično sredo in ob drugih podobnih prilikah.

O izpostavljanju med sv. mašo, kakor je to običajno v naših krajih, odlok ne govori; zato ostanejo v moči dosedanja pravila »za sv. maše pred izpostavljenim sv. R. T.«. Nova pa je določba, kako naj se sklepa molitev v čast sv. R. T.

Doslej je veljalo načelo: pri peti maši pred izpostavljenim sv. R. T. se v praznike 1. in 2. reda, na cvetno nedeljo, božično in binkoštno vigilijo in pri slovesni votivni maši molitev sv. R. T. združi z mašno molitvijo sub unica conclusione, če ni pri maši nobene druge komemoracije.

Novi odlok veli: molitev sv. R. T. se ne veže z mašno molitvijo, ampak ima svoj sklep tudi v največje praznike. Če so pri maši kake komemoracije, se molitev sv. R. T. doda po komemoracijah, ki jih rubrike ukazujejo, pa pred kolekto, ki jo je ukazal ordinarij. Z mašno molitvijo se molitev sv. R. T. združi sub unica conclusione samo tedaj, kadar bi se morala opraviti slovesna votivna maša v čast sv. R. T., pa rubrike votivne maše ne dopuščajo.

F. U.

## Prefacija pri votivni poročni maši med osmino vnebohoda.

Katera prefacija naj se moli pri votivni poročni maši med osmino vnebohoda Gospodovega? — Tako je nekdo vprašal. — Odgovor: Rubrika o votivni poročni maši (Addition. et Variation. tit. 2, n. 2) ničesar posebe ne določa za prefacijo pri tej maši. Torej velja tudi za poročno mašo, kar veli rubrika tit. 8, n. 1: »In qualibet Missa dicitur semper eius Praefatio propria, si habeatur; secus propria Missae sive Officii primo loco inter cetera, quae Praefationem propriam habeant, commemorati; aut, ea deficiente Praefatio de Octava communi, vel de Tempore; aut demum Praefatio communis.« Poročna maša nima svoje posebne prefacije. Torej je treba vzeti prefacijo maše ali oficija, ki se ga na prvem mestu spominjamo, če ima tista maša svojo posebno prefacijo. Drugače molimo prefacijo navadne osmine ali prefacijo tiste dobe; in če ni ne osmine, ne dobe s posebno prefacijo, se izbere praefatio communis. Med osmino Gospodovega vnebohoda je pri votivni poročni maši prva komemoracija, ki ima svojo prefacijo, redno komemoracija te osmine. Zato je pri poročni maši med osmino Gospodovega vnebohoda redno Praefatio

de Ascensione Domini. Redno, pravim. Zakaj mogoče je, da se pred komemoracijo osmine spominjamo na prvem mestu godú, ki ima svojo posebno prefacijo. V tem slučaju bi pri poročni maši ne vzeli prefacije Gospodovega vnebohoda, ampak posebno prefacijo tistega godú. En zgled. Zgodi se, da med osmino Gospodovega vnebohoda praznujemo god S. Joannis Ap. et Ev. ante Portam Latinam (6. dan maja). Pri maši je ta dan Praefatio de Apostolis. Če je ta dan votivna poročna maša, se na prvem mestu spominjamo godú sv. Janeza in na drugem osmine Gospodovega vnebohoda. In zato je prefacija poročne maše de Apostolis, ne pa de Ascensione. («Communicantes» je o vnebohodu, dasi je prefacija o apostolih).

F. U.

### **Pokopavanje mrličev v cerkvi.**

V nekaterih krajih je navada, da po 10 ali 15 letih izkopljejo na pokopališču kosti in pepel strohnelih teles in jih shranijo v majhno žaro ali pepelnjak. Žaro preneso v cerkev, v javen ali napol javen oratorij, in jo polože v dolbino v steni. S. Congregatio Concilii je dne 10. decembra 1927 izjavila, da po kán. 1205 § 2 to ni dovoljeno. Kánon veli: »In ecclesiis cadavera ne sepeliantur, nisi agatur de cadaveribus Episcoporum residentialium...« Po izjavi kongregacije pomeni beseda »cadavera« ne samo teles mrličev, ampak tudi pepel in kosti strohnelega trupla. »Ecclesia« v navadnem kánonu ni samo cerkev v ožjem pomenu, ampak tudi javen ali napol javen oratorij (AAS 1928, 264).

F. U.

### **Prepovedi Indexa in katoličani vzhodnega obreda.**

Nekateri so vprašali, če odloki, ki z njimi kongregacija sv. oficija prepoveduje knjige in liste, vežejo tudi vzhodne katoličane; in posebe so vprašali za list »L'Action Française«, če prepoved in zagrožena kazen zadeva tudi nje. Kongregacija za vzhodno Cerkev je dne 28. maja 1928 (AAS 1928, 195) izjavila: Odloki sv. oficija tičejo vernike kateregakoli obreda in vežejo vse enako; zakaj ti odloki zadevajo, bolj nego disciplino, direktno nauk sv. Cerkve. Sv. Cerkev hoče s temi odloki varovati in čuvati vero in nrvnost: zato zakonik v kánonu 1396. jasno govori in določa: knjige, ki jih je apostolska stolica obsodila, so prepovedane povsod in v vsakem jeziku.

F. U.

### **Dostavki v krstni knjigi v krajih sedanje Rusije.**

Kánoni vелеvajo, da se mora v krstni matici označiti, kedaj je krščenj prejel zakrament sv. birme; pa tudi dan poroke, če se je poročil; dan ordinacije, če je prejel subdiakonot; dan slovesnih obljub,

če jih je naredil. Pošiljanje pisem v Rusijo je v sedanjih razmerah težko in se lahko zgodi, da se cerkvene listine izgubé. Zato je Pontificia Commissio pro Russia v kongregaciji za vzhodno Cerkev dne 13. julija 1928 odločila: Dostavki za krstno knjigo, ki bi jih bilo treba pošiljati župnikom v krajih ruske države, naj se pošiljajo v Rim pod naslovom: Pontificia Commissio pro Russia. Odlok velja, dokler sv. stolica ne bo stvari drugače uredila (AAS 1928, 260).

F. U.

## Pozakonitev otroka.

*Vprašanje:* Med vojsko je prišla v župnijo begunka A. Seznanila se je tu s fantom B ter imela z njim l. 1919 otroka. Vedela je iz zanesljivih zasebnih poročil, da je njen mož padel 1916, da je torej vdova. Otrok je bil vpisan kot zakonski. L. 1920 pa je bil njen mož proglašen za mrtvega in zakon civilno ter cerkveno razvezan. L. 1924 sta se A in B poročila. Zdaj pa bi rada dala otroka pozakoniti. Kam se naj obrneta, da se popravi otrokov priimek?

*Odgovor:* 1. L. 1919 rojeni otrok je bil pravilno vpisan v rojstno matico kot zakonski po pravilu: pater est is, quem justae nuptiae demonstrant, in po § 138 in § 158 o. d. z. Zasebno znanje za smrt za voditelja matic ni merodajno, ampak samo uradno potrdilo; tega pa ob času vpisa otrokovega nihče ni imel. To znanje je imelo pač pomen za dotično ženo, da njen greh ni bil več prešuštvo, ampak fornicatio simplex, seveda le pod pogojem, da so bila zasebna poročila o moževi smrti res zanesljiva, vsaj toliko, da si je mogla oblikovati conscientiam certam. Od tega zavisi tudi vprašanje, je-li obstojal med A in B razdiravni zadržek criminis (prešuštvo z medsebojno obljubo zakona) ali ne. Zadržek nastane le iz formalnega prešuštva, ne pa iz zgolj materialnega.

2. Kaj pa, če je mož resnično umrl l. 1916, t. j. pred spočetjem otroka? Potem je otrok ex iure naturae sicer nezakonski, toda ex iure positivo mora biti smrt, ozir. nemožnost, da bi bil mož otroka zarodil, dokazana. Mož je bil l. 1920 proglašen mrtvim in zakon za razvezan v zvezi z moževo smrti. Merodajno je, kateri dan je določen kot presumptivni smrtni dan, katerega, kakor se domneva, ni preživel. Ako je to dan, ki pade pred spočetje, potem je s tem že uradno ugotovljeno, da otrok ni zakonski. A vkljub temu župnik ne sme lastnovoljno popraviti vpisa v rojstni matici. To šele sme storiti, če je v to pooblaščen od politične oblasti II. stopnje (vel. županstva) potom škofijskega ordinariata. V predloženem primeru se morata stranki obrniti na veliko županstvo s prošnjo, da se na podlagi proglasitve mrtvim in razveze zakona ukrene poprava rojstne matice, t. j. da se črta vpis očeta in se otrok označi kot nezakonski. Za pozakonitev je potem treba, da se B vpričo matere A in dveh prič izjavi za očeta in zahteva vpis v matico; pozakonitev per subsequens matrimonium se nato brez nadaljnega postopanja vpiše kakor pri drugih slučajih take pozakonitve.

Kaj pa, če sodišče proglasi moža za mrtvega, zakona pa ne razveže? Nov zakon presumptivne vdove tudi in foro civili ni mogoč. Toda ali ta proglasitev ne zadostuje, da se eventualni otroci, ki jih je »vdova« žele rodila ali jih bo rodila, vpišejo kot nezakonski? Po smislu prava o. d. z. ne zadostuje, ker zakon formalno v očeh prava še obstoja. Sodišče mora izrečno izjaviti, da otroci med tem ali po tem rojeni niso zakonski, kar sodišča v takih primerih navadno tudi prakticirajo. Če pa sodišče tega ni storilo, se mora ta formalna izjava povzročiti, sicer vodja matice še ne bi bil upravičen vpisati otroke kot nezakonske. V korist javne morale bo tako izjavo mogel povzročiti župnik, v obrambo pravic zakonskih otrok iste matere, če so, pa njihov varuh.

R.

## Verski zaklad in patronatna bremena.

Pod tem naslovom je prof. dr. R. Kušej objavil v Ljubljanskem škofijskem listu 1928, šte. 7 in 8, str. 73—92, o pravni naravi tako zvanega verskozakladnega patronata načelno važno razpravo, ki je izšla tudi kot poseben odtisk v založbi škofijskega ordinariata v Ljubljani. O zamotanem vprašanju patronatnih pravic in dolžnosti verskega zaklada se je od več strani pisalo, a šele Kušej je prišel problemu do dna in to že leta 1922 v svoji razpravi: Posledice državnega prevrata na polju patronatnega prava, ki je izšla v zborniku znanstvenih razprav juridične fakultete v Ljubljani II, 140—160. Tudi v II. izdaji Cerkvenega prava (str. 208) dokazuje na kratko svoje stališče. Toda razprava je ostala premalo opažena in upoštevana. V sedanjih razpravi pa je razsvetlil rešitev problema še na konkretnih primerih nepravilnih odredb pristojne državne oblasti.

Prvotna praksa v naši državi je bila, da se na verskozakladne župnije ali sploh niso nameščali stalni župniki, ali pa da sta se pristojni ordinarij ter minister ver sporazumela glede kandidata, kateremu se je župnija nato podelila. Ordinarij in minister sta izjavila, da s tem nočeta prejudicirati končni pristojni rešitvi vprašanja o popolnjenju patronatskih župnij verskega zaklada. Od pomladi 1927 pa se je praksa spremenila. Ministrstvo je začelo razveljavljati odloke nižjih inštanc, s katerimi je bilo verskemu zakladu kot patronu naloženo plačilo onega dela gradbenih stroškov, ki odpadejo nanj po obstoječih konkurenčnih zakonih. Ministrstvo se pri tem sklicuje na to, da danes ni več nobenega dvoma, da je bil verskozakladni patronat oni vladarski patronat, ki je z osebami vred izgubil s pravicami in dolžnostmi. Teoretsko utemeljitev temu stališču je dal bivši načelnik katol. oddeljenja v ministrstvu ver, dr. Lanović, v brošuri: Vjerezakonske zaklade, Zagreb 1927. Upravna posebnost je, da je ministrstvo razveljavilo odločbo vel. župana, katero je bilo upravno sodišče v Celju kot pravomočno potrdilo; tako je ministrstvo indirektno vzelo veljavo rabsodbi upravnega sodišča, nad katerim nima nobene kompetence. Vel. župan pa naj bi se držal obojega!?



S temi odklonitvami je ministrstvo naprtilo vso verskozakladno tangento, ki je dosegla v Sloveniji že okroglo 400.000 Din, župljanom dotičnih župnij, ki so po konkurenčnem zakonu popravile cerkvena ali nadarbinska poslopja.

Prof. Kušej predvsem dokazuje, da patronat verskega zaklada nikoli ni bil patronat v kanoničnem smislu. Tudi čl. 25. avstr. konkordata mu tega značaja ne daje. O pravni naravi verskega zaklada avstr. konkordat sploh nič ne pove, ker to vprašanje ni bilo pri pogajanjih predloženo, ampak pove le, da e imovina zaklada namenjena izključno za katoliške verske svrhe. Cesar je dobil v navedenem členu nominacijsko pravico za vsa cerkvena mesta, katera verski zaklad dotira in za katerih zgradbe nosi že po svojem namenu patronatna bremena. Po kan. 1471 pa iz indulta nominacijske pravice nikdar ne izvira patronat. Verski zaklad je patron le v smislu bivše avstrijske zakonodaje, po kateri pomeni patronat javnopravno breme, ki se ga nihče brez posebnega odkupa otresti ne more, tudi ne, če se odpove patronatnim pravicam. V smislu kanonskega prava pa verski zaklad nikdar ni bil patron. Kušej to ugotovitev dokazuje iz zakonodaje Jožefa II., po kateri je bil verski zaklad ustanovljen. Verski zaklad je bil ex lege določen za nosilca patronatnih bremen ne le pri cerkvah nove (Jožefinske) fundacije, ampak tudi stare fundacije in pri cerkvah, kojih patron je bil deželni knez. Podrobneje je konkurenčna dolžnost patronov določena v deželnih konkurenčnih zakonih, ki veljajo za »patrone« v smislu starejših predpisov državne zakonodaje, t. j. tudi za verski zaklad. Tudi zakon o zunanjih razmerah katol. cerkev z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, šteje verski zaklad med doprinosne obvezance v konkurenčnih zadevah. Torej je konkurenčna dolžnost verskega zaklada priznana z zakonom. Ne more se tedaj odpraviti ali ukiniti z ministerialnim odlokom, mogla bi se spremeniti le z zakonom ali s konkordatom. Postopanje ministrstva je nezakonito. »Pot, ki jo je ubralo ministrstvo za vere, je tembolj obžalovanja vredna, ker gazi v vsem pravnem življenju sveta načela pravomočnosti sklepov in na njih osnovi pridobljenih pravic.«

Dr. Kušejeve trdno dokazane in utemeljene ugotovitve, da ima verski zaklad dolžnost nositi patronatna bremena, dasi ni in ni bil nikoli patron v smislu kan. prava, bo moralo ministrstvo ver v svojem poslovanju pač upoštevati, ako hoče stati na pravnih temeljih. Nanje se bodo sklicevali poslanci, opirali vsi tisti, ki se bodo vsled nezakonitega prikrajšanja pritožili na državni svet, zlasti pa bodo služile za bazo pri konkordatnih pogajanjih o tem vprašanju. Znanstvena razjasnitev dr. Kušejeva ima praktično velikanski pomen, pa tudi zgolj teoretično je pomembna, ker razjasni zamotana vprašanja verskega zaklada vsaj v tisti smeri, ki je praktično predvsem važna.

R.

## SLOVSTVO.

## a) Pregledi.

## Iz novejšje literature o sv. Pavlu in njegovih pismih.

1. Med novejšimi publikacijami o Pavlu in njegovih spisih je najbolj na široko zasnovano delo, ki ga pod naslovom *Paulus et Pauli scripta* prireja L. Murillo, profesor na bibličnem zavodu v Rimu. Dosedaj je izšel prvi del<sup>1</sup>. Pisatelj pravi v predgovoru, da je to delo plod mnogoletnega, vztrajnega in skrbnega, a tihega znanstvenega raziskovanja. Resničnost teh besed potrjuje vsaka stran. Prvi del je razdeljen v tri knjige. V prvi (*Paulus religionis praeco*, str. 1—249) govori avtor o Pavlovi osebnosti: o življenju, o njegovih telesnih in duševnih zmožnostih, o metodi njegovega apostolskega dela. Pisatelj slika Pavla kot telesno zdravega, močnega človeka. Proti Deissmannu (gl. št. 2) krepko podčrtava telesno odpornost in duševno veličino sv. Pavla (98—123). Splošno razširjeno mnenje, da je apostol bolehal za kako kronično boleznijo, sloni na napačni interpretaciji nekaterih pavlinskih tekstov. Posebno važno je, kar piše M. o Pavlovih kontroverzah z Judi in ozkosrčnimi judovskimi kristjani, o univerzalizmu v prvi krščanski dobi in o Pavlovem boju z Judi o vrednosti mozaizma (155—249). — Druga knjiga razpravlja o Pavlovi teologiji (*Paulus religionis doctor*). Po kratkem načelnem uvodu o Pavlu kot teologu in njegovi teologiji poda avtor v glavnih obrisih vso Pavlovo teologijo, in sicer pod enotnim vidikom odrešenja človeštva (250—428). Ta del tvori jedro knjige, zato bi smel biti v primeri s prvo knjigo nekoliko obsežnejši. Tako bi n. pr. marsikdo želel vsaj kratko poglavje o Pavlovem pojmovanju cerkve. Pravilno stoji avtor na stališču, da se je treba pri obravnavanju Pavlove teologije varovati dveh ekstremov: v Pavlu gledati samo mistika in pa iskati v njem celotnega sistema dogmatičnih resnic. — V zadnji knjigi se razpravlja o virih Pavlove teologije (429—570), med drugim precej obširno o odnosu apostola Pavla do religioznih in filozofskih struj njegove dobe ter do StZ.

Delu se na prvi pogled pozna, da ga je pisal strokovnjak, ki se je s Pavlom in njegovo teologijo bavil že dolgo vrsto let. Vsak stavek je pretehtan in podprt z dokazi. Vsa težja mesta iz Pavlovih listov so zlasti glede na njih dogmatično vsebino kratko, a prav jasno in dobro osvetljena. Glede kronologije Pavlovega življenja obranja M. dosedanje tradicionalno stališče. Gal 2, 1—10 vzporeja z Apd 15, 1—29 (str. 78), a kljub temu vprašanju o adresatih pisma do Galačanov zagovarja južnogalatsko teorijo. Sodi pa, da je bilo pismo pisano po apostolskem zboru, ko je Pavel bival v Antiohiji in se pripravljal na drugo misijonsko potovanje (l. 51 ali 52), in namenjeno južnim pokrajinam rimske provincije Galacije, ali, kar se mu zdi še verjetnejše, severnemu delu Pizidije, katere prebivalci so se zaradi bližine prave Galacije že imenovali Galačani (227 nsl.). Glede paruzije dokazuje (proti Tillmannu), da Pavel ni pričakoval paruzije v apostolski dobi.

<sup>1</sup> L. Murillo S. J., *Paulus et Pauli scripta. Prima pars: Paulus*. Vel. 8<sup>o</sup> (XV, 570 str.). Roma 192c. Sumptibus Pontificii Institutii biblici.

Pri čitanju motijo pogostni tiskovni pogoški. Mnogo jih je (v tekstu) popravljenih, dosti jih je pa še ostalo. V bibliografičnem pregledu bi ne smel izostati Pözl, *Der Weltapostel Paulus* (Regensburg 1905).

Drugi del bo obsegal podrobnejši uvod v Pavlove liste.

2. Svoje vrste delo o apostolu narodov je Deissmannov »Paulus«. Izšel je pred kratkim v drugi, popolnoma prenovljeni in pomnoženi izdaji<sup>2</sup> (prvikrat l. 1911). Deissmann je zaslovel po svoji knjigi »Licht von Osten« (4. izd. Tübingen, 1923), v kateri je dokazoval pomen antičnih na papirih, črepinjah in kamenitih spomenikih odkritih tekstov za pravilno umevanje novozakonskih knjig. Tudi v knjigi o Pavlu slika apostola narodov predvsem v luči teh starih spomenikov helenistične kulture, ki je našla tako močan odmev v Pavlu in njegovem literarnem delu. Plastično opisuje Pavla kot človeka, kot Juda, kot kristjana in kot apostola; zraven razpravlja o virih za življenje sv. Pavla in o svetu sv. Pavla. Poglavlji o virih Pavlovega življenja in o svetu, v katerem je apostol živel in deloval, sta pisani posebno mikavno in prepričevalno. V novi izdaji so v okvir Pavlovega življenja vpleteni daljši ekskurzi o bistvu in o tipih kulta, o bistvu in o tipih mistike. Zato je tudi posebnost pavlinske Kristusove mistike jasneje in izčrpnjeje obdelana kot v 1. izdaji.

D. je zelo verziran filolog, ni pa enako dober teolog in ekseget; zato je treba njegove nazore sprejeti z vso rezervo. Tako n. pr. glede Kristusove mistike sv. Pavla gotovo pritriva. Bori se proti »papirnatemu, dogmatiziranemu, stiliziranemu, moderniziranemu« Pavlu za »historičnega« Pavla (str. 2), a pri tem tudi sam zaide v ekstrem, ko mistični moment pri sv. Pavlu tako močno poudarja, da teolog Pavel kar izgine. Izmed Pavlovih listov priznava pristnost deseterim brez pridržka; o pastoralnih listih sodi, da so samo deloma pristni, deloma pa »nachpaulinische Ergänzung« (12); zanimivo pa je, da jih avtor citira in se opetovano nanje sklicuje. O pismu do Hebrejcev sploh ne razpravlja, kakor bi ga ne bilo. 16. pogl. pisma do Rimljanov po njegovi sodbi ni organičen del tega pisma, marveč posebno Pavlovo pismo, namenjeno cerkveni občini v Efezu.

Lepa in poučna je razprava o prokonzulatu L. Junija Galiona. Uvrščena ja med dodatke (203—225). D. tolmaci znani Galionov napis iz Delfov v tem smislu, da je Galion postal prokonzul v poletju l. 51. Pavel je torej prišel v Korint v prvih mesecih l. 50, zapustil ga je pa pozno v poletju l. 51. Tudi zanimiva epigrafična najdba iz Pergama, ki potrjuje pristnost Apd 17, 23 (oltar v čast neznanemu bogu), je popisana med dodatki (226—229).

Kakor knjiga »Licht von Osten« bo tudi Deissmannov »Paulus« mnogo pripomogel k pravilnejšemu umevanju Novega zakona, predvsem dragocene Pavlove literarne zapuščine.

3. Za širše kroge, zlasti za akademsko mladino je napisal krasno biografijo sv. Pavla Francoz E. Baumann. Delo je izšlo tudi v nemškem prevodu, ki ga imam pri rokah<sup>3</sup>. Sledeč skoraj izključno novozakonskemu zgodovinarju Luku podaja B. v lepem, prijetnem

<sup>2</sup> Adolf Deissmann, *Paulus*. Zweite völlig neubearbeitete und vermehrte Auflage. Mit fünf Tafeln in Lichtdruck und Autotypie sowie sieben Diagrammen. 8° (XV, 292 S.). Tübingen 1925, Mohr.

<sup>3</sup> Emile Baumann, *Der heilige Paulus*. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Marie Freiin von Godin. 12°, str. 464. München 1926, Kösel & Pustet.

pesniškem slogu niz slik, ki združene tvorijo celotno podobo velikega apostola. Dasi ostaja vseskozi na zgodovinskih tleh, ni nikoli suhoparen in dolgočasen. Sam je prehodil vse kraje, na katerih so se odigrali dogodki Pavlovega življenja, zato piše izredno živo in nazorno. Kako lepo je n. pr. opisan jeruzalemski tempelj in živahno vrvenje v njegovi okolici, pa Tarz in Antiohija in Atene ter življenje v tem klasičnem mestu, kjer sta se prvokrat srečali krščanska dogma in klasična grška misel! Med pripovedovanje so na kratko vpleteni in pojasnjeni važnejši znanstveni problemi, ki so v zvezi z življenjem in literarnim delom apostolovim. Uporabljena je vsa važnejša novejša literatura o Pavlu. — Naslov »Die Rede auf dem Areopag« (str. 247) ni točen; pravilno bi se moral glasiti »Die Rede vor dem Areopag«. Trditev, da bi Pavel pisal Galačanom na povratku z drugega misijonskega potovanja v Efezu l. 53 ali 54 (str. 289) se znanstveno ne da vzdržati. Hipoteza, da je Pavel med 1. in 2. pismom do Korinčanov pisal še eno (izgubljeno) pismo in da je bil že med poletjem l. 57 enkrat v Korintu (str. 317—8), ima med bibličisti vedno manj pristašev<sup>4</sup>.

4. Kratek življenjepis apostola Pavla, združen s komentarjem k listom do Galačanov, do Filemona in k pastoralnim listom, je izdal profesor belgrajske pravoslavne teološke fakultete Dimitrije Stefanović<sup>5</sup>. Kakor pravi avtor na zadnji strani, je knjigo namenil v prvi vrsti šoli, slušateljem bogoslovnih učilišč in belgrajske teološke fakultete, zato je ni zasnoval na široki podlagi, temveč podaja samo glavne in najpotrebnejše stvari.

Prvi del (Život i rad apostola Pavla) je res kratek (str. 3—19), skoraj se nam zdi prekratek. Važnejša kontroverzna vprašanja so sicer vedno poudarjena, a pisatelj se ne spušča v podrobnosti. Tudi literature ne navaja skoraj nobene. Pri citatih so navadno omenjeni samo avtorji, ne tudi knjige in strani.

Drugi del (21—126) obsega prevod petih pisem, ki jim je pod črto dodan precej obsežen komentar. Tekst je, kakor se zdi, avtor priredil sam po grškem izvirniku. Srbski prevod je gladek in lep, kljub obsežnosti prav jasen in na znanstveni višini. Listom so dodani v začetku kratki uvodi. Poleg del katoliških avtorjev je pisatelj, kakor pravi ob sklepu knjige, uporabljal tudi protestantske introdukcije in komentarje (nemške), vendar se nikjer ni pustil vplivati od negativne biblične kritike; to potrjuje zlasti uvod k pastoralnim listom, kjer avtor polemizira z ekstremnimi protestantskimi kritiki in odločno zavrača njih ugovore proti pristnosti teh listov. — Želimo, da bi kmalu sledil podoben komentar še za ostale knjige NZ.

<sup>4</sup> Prim. E. Golla, Zwischenreise und Zwischenbrief, Untersuchung, ob der Apostel Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief eine Reise nach Korinth unternommen und einen uns verlorengegangenen Brief an die Korinther geschrieben habe (Bibl. Studien XX, 4). Freiburg im Breisgau 1922.

<sup>5</sup> Dimitrije Stefanović, Život i rad apostola Pavla sa tumačenjem njegovih poslanica Galatima, (2) Timoteju, Titu i Filemonu. 80, 126 str. Beograd 1926, Geca Kon (v cirilici).

5. V XXII. zv. zbirke »Biblische Studien« je letos izšla obsežna in globoko zamišljena monografija o pismu sv. Pavla do Efežanov<sup>6</sup>. Ker se to pismo zaradi lepih misli o cerkvi kot mističnem telesu Kristusovem zlasti v novejšem času mnogo čita in proučuje in ker se s strani negativne kritike še vedno radi ponavljajo pomisleki proti pristnosti te globoke poslanice, je pisatelj J. Schmid zbral vse uvaževanja vredne ugovore in jih kritično pretehtal glede na njih znanstveno vrednost. Glavni problemi, okoli katerih se suče ves boj novejših kritikov za pismo in proti njemu, se tičejo naslova (Ef 1, 1), jezikovnega značaja pisma ter njegovega razmerja do ostalih knjig NZ. Pisatelj si je zastavil nalogo, razčistiti, kolikor se da, te probleme, da se razvidi pristnost ali nepristnost pisma. Vsakemu izmed omenjenih kontroverznih vprašanj je posvetil obsežnejše poglavje; poleg tega se je še v kratkem uvodnem poglavju dotaknil vprašanja najstarejše cerkvene tradicije o pavlinskem izvoru pisma. Rezultati, do katerih pride, so naslednji: 1. Najstarejša cerkvena tradicija dokazuje apostolski izvor pisma do Efežanov. — 2. Naslovni verz pisma tvori zamotan problem, ki ga zaenkrat še ni mogoče v vseh podrobnostih rešiti. Besede ἐν Ἐφέσῳ ne morejo biti pristne in so zašle v tekst zaradi tega, ker se je list iz Efeza vun širil in dobil napis πρὸς Ἐφεσούς. Tako zvana laodicejska hipoteza, ki ima poleg Harnacka v novejšem času mnogo zagovornikov tudi na katoliški strani, ni dovolj utemeljena. Pač pa je mnenje, da je bilo pismo okrožnica maloazijskim občinam in da bi utegnilo biti istovetno s pismom, ki se omenja v Kol 4, 16, hipoteza, ki ima zase mnogo verjetnosti. Besedilo naslovnega verza je izkvarjeno in se prvotna oblika ne da več zanesljivo ugotoviti. Sporno mesto se je najbrž glasilo: τοῖς ἀγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — 3. Podrobna analiza pisma glede na slog in na razmerje do StZ govori za Pavla kot avtorja. Nekatere stilistične posebnosti te sodbe ne morejo spreminiti. — 4. Razmerje pisma do ostalih knjig NZ, zlasti do pisma Kološanom, potrjuje druge dokaze za pristnost.

Schmidovemu delu ni mogoče odrekati velike znanstvene vrednosti. Vprašanje o slogu in jezikovnih posebnostih pisma do Efežanov je s tem definitivno rešeno, vprašanje o naslovu in naslovljencih močno razčiščeno. Želeti je samo, da bi se našel kdo, ki bi se z enako pridnostjo in vztrajnostjo kakor Sch. lotil še problema pastoralnih listov. Tudi tu bi uspehi bogato plačali ves trud.

6. Za eksegezo sv. Pavla se v novejšem času mnogo poudarja pomen starih katen. Znano je, da so bili najglobokejši in najduhovitejši razlagalci sv. Pavla vzhodni cerkveni očetje, a njih eksegetična dela so le v par izjemnih slučajih (sv. Zlatoust, Origen, Teodor Mops.) prišla direktno do nas; vse drugo, kar se je ohranilo, se nahaja raztreseno po starih katenah. Znanstveno raziskavanje katen k Pavlovim listom je šele v začetnem stadiju. Najsolidnejše in naj-

<sup>6</sup> Josef Schmid, Der Epheserbrief des Apostels Paulus. Seine Adresse, Sprache und literarische Beziehungen (Biblische Studien Bd. XXII, H. 3—4). 80 (XXIII, 466 S.). Freiburg i. Br. 1928, Herder.

boljše, kar eksistira o katenah k Pavlu, je delo, ki ga je pred kratkim kot publikacijo bibličnega zavoda v Rimu objavil K. Staab, privatni docent na monakovski univerzi<sup>7</sup>. Avtor si je pridobil ime že s svojimi odkritji o grških katenah h katoliškimi listom (gl. »Biblica« 1924, str. 296—353). Delo o katenah k Pavlu je zasnoval na zelo široki podlagi, kajti upošteval je vso grško kompilacijsko eksegezo do 12. stol. (t. j. do tedaj, ko je prenehala) in se oziral na vse rokopise, ki so mu bili dostopni. Namen pisateljev ni bil, objaviti tekste starih katen, marveč za enkrat podati kolikor mogoče popoln pregled vsega rokopisnega gradiva, ki leži zakopan po bibliotekah v Rimu, Florenci, Milanu, Benetkah, Parizu, Münchenu, Dunaju, Jeruzalemu in Kairi. Pregledal in primerjal je, kakor sam sodi, najmanj tri četrtine vsega ohranjenega rokopisnega gradiva. Važne so njegove ugotovitve glede zgodovine eksegeze v grški cerkvi (263—275): Celotne, jasne slike o grški eksegezi sv. Pavla nimamo in je ne bomo nikdar imeli. Zelo mnogo se je za vedno izgubilo, le nekaj se je ohranilo v katenah in še od tega je samo mal drobec objavljen v kritičnih izdajah in tako dostopen za znanstveno raziskovanje. Mnogo dragocenih biserov patristične eksegeze pa leži še zakopanih v starih katenah. Te zaklade bo treba dvigniti.

Seveda čaka raziskovalce katen še mnogo težavnega dela. Treba bo zlasti ločiti pristno blago od nepristnega in razčistiti tekst starih pisateljev, kjer je bil izkvarjen. Začetek je storjen. Morda nam že bližnja bodočnost prinese kritično izdajo katenskih komentarjev k Pavlu ter kritično zgodovino eksegeze v bizantinski dobi. Tako delo bodo ne samo eksegetje, marveč tudi patrologi z velikim veseljem pozdravili.

7. V zbirki »Neutestamentliche Abhandlungen« je objavil J. Freundorfer obširno dogmatično-eksegetično razpravo »O podedovanem grehu in podedovani smrti pri apostolu Pavlu«<sup>8</sup>. Pisatelj se omejuje na raziskovanje kratkega odstavka pisma do Rimljanov 5, 12—21, kjer je govor o izvirnem grehu in o smrti. Razprava sestoji iz dveh delov. V prvem (1—104) skuša pisatelj odgovoriti na vprašanje, odkod zajema P. svoje misli o izvirnem grehu. V ta namen primerja kanonično in izvenkanonično (apokrifno, rabinsko) judovsko literaturo StZ s sv. Pavlom ter pride do zaključka, da je P. sicer našel idejo o podedovani smrti (»Erbtod«) in podedovani kazni (»Erbstrafe«) že v 3. pogl. Geneze, ideje o izvirnem grehu v ožjem smislu, t. j. o podedovani grešnosti (»Erbsündigkeit«) pa ni poznal niti Mozes niti poznejša judovska teologija. Tu nastopa Pavel originalno, ko pod vodstvom svetega Duha uči, da se je ves človeški

<sup>7</sup> Karl Staab, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, 8<sup>o</sup> (VII, 284 S.). Mit sieben Tafeln in Lichtdruck. Roma 1926. Verlag des päpstlichen Bibelinstituts.

<sup>8</sup> Joseph Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12—21* (Neutestamentl. Abhandlungen Bd. XIII, H. 1—2), 8<sup>o</sup> (XXI, 268 S.). Münster 1927, Aschendorff.

rod v Adamu pregrešil ter zato postal sodeležen Adamove kazni. V drugem delu (105—264) podaja najprej pregledno zgodovino eksegeze tega mesta pri Grkih in Latincih do Erazma ter pri katoliških in protestantskih pisateljih do danes, nato pa poskuša sam raztolmačiti težko Pavlovo mesto. Z večino novejših katol. eksegetov razlaga  $\epsilon\varphi' \tilde{\alpha}\nu$  (Rimlj 5, 12) konjunkcionalno (= quia, eo quod) in  $\eta\mu\alpha\rho\tau\omega\nu$  (istotam) v kolektivističnem smislu (vsi so grešili v Adamu, svojem skupnem očetu). Izvirni greh je po nauku sv. Pavla pravi greh, ne samo concupiscentia. Sklep: Pavel se je v svojem nauku o izvirnem grehu povzpel nad sinagogo, in čeprav so sv. Avgustin in poznejši teologi še razglabljali to vprašanje ter ga od raznih strani pojasnjevali, je vendar že on v pismu Rimljanom podal bistvo katoliške dogme o izvirnem grehu.

F. v eksegezi Rimlj 5, 12—21 sicer ni utrl novih potov, in njegova teza, da judovstvo pred Pavlom pozna samo podedovano smrt, ne pa podedovanega greha, bo morda naletela na ugovore<sup>9</sup>, vendar je pa pozitivno gradivo, ki je zbrano v njegovi knjigi, tako važno, da noben dogmatik in noben ekseget ne bo smel mimo nje.

8. V isti zbirki Ntl. Abh. je objavil W. Koester kratko, pa globoko razpravo »O ideji cerkve pri apostolu Pavlu<sup>10</sup>. Na podlagi Pavlovih listov skuša K. pokazati, kako intimna vez je po nauku apostola Pavla v cerkvi med Kristusom in med verniki. Cerkev ni samo bratska zveza ljudi in velika svetovna organizacija, ampak božje delo. V nji se na skrivnosten način združuje božanstvo s človeštvom, nevidni Bog z vidnim svetom v eno živo bitnost. Člani cerkve so ljudje; po človeško spoznavajo Boga, verujejo vanj, ga molijo in se udeležujejo lomljenja kruha. In vendar so že na svetu deležni bogastva božjega Sina: po veri in krstu postanejo »telo Kristusovo«. V tem skrivnostnem telesu veje duh božji, ki očiščuje, posvečuje in krepi posamezne člane ter jih preraja v ude Kristusove in v božje otroke. »Cerkev ima Boga, božje življenje polje v nji in ji daje rast; ni še dovršena, še upa; in vendar po svojem občestvu z božjim Sinom že pričinja z Bogom živeti večno življenje« (str. 63).

Pisatelj ni nameraval podati Pavlovega nauka o cerkvi v zvezi z vsemi tu sem spadajočimi vprašanji. Celo važnega vprašanja o cerkveni ustavi se je dotaknil samo v uvodu. Tem bolj natančno pa je zbral iz Pavlovih listov vse, kar dokazuje notranje življenje Kristusove cerkve. Cerkveni govorniki, ki hočejo v pridigah nauk o cerkvi obravnavati tako, kakor je primerno modernemu času, bodo našli v knjigi mnogo prav porabnega gradiva.

A. Snoj.

<sup>9</sup> Prim. n. pr. Oemellen, Zur Erbsündenfrage. Theologie und Glaube 1928, H. 5 (str. 617—625).

<sup>10</sup> Wilhelm Koester, Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus (Neutest. Abhandlungen Bd. XIV, H. 1). 8<sup>o</sup> (Xliff. 74 S.). Münster 1828, Aschendorff.

## b) Ocene in poročila.

Leonce de Grandmaison S. J., **La Religion personnelle**. 3. éd. Paris 1927. Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, Éditeurs. Str. 179.

Ta knjiga je nastala iz razprav, ki jih je napisal G. l. 1913 za revijo *Etudes*. Ker so razprave vzbudile mnogo zanimanja, so mu dejali, naj jih zbere in izda v posebnem delu. Preden se je pa to zgodilo, je G. umrl. Tako so delo izdali drugi. Po pravici! Ta knjiga je kratek manuale o duhovnem življenju, pisan za modernega svetnega človeka. G. govori o pobožnosti, o vnanjih izrazih pobožnosti, o askezi in mistiki. Povsod loči večno bistvo od prigradnih ali časovnih pojavov, odstranja predsodke in pomisleke, zavrača zmote in kaže v slikovitem modernem jeziku resnico in nje pomembnost. Prim. poglavje o čutni pobožnosti, ki v mnogih pojavih modernega človeka odbija, kako lepo riše tip »moške pobožnosti« (piété virile), ki je lahko globoka, a intimna in se časih svetu šele po smrti razodene! Ali celo poglavje v askezi, ki je jasna in prepričljiva apologija! V tem poglavju govori duhovito tudi o »neumnosti križa« (la folie de la croix). V poglavju o mistiki jako umno loči »mistične vaje« (exercices mystiques, teologi to navadno imenujejo »contemplatio acquisita«), s posameznimi hipi mističnega doživetja, ki more in bi moral do njih vsakdo, hrepeneč po popolnosti (izjema je morda le kdo s prav nesrečnim temperamentom), pa mistično stanje, ki je nekaj izrednega, kar Bog nekaterim izvoljencem da, drugim, tudi svetnikom, pa ne. Mistični pojavi so blagodat za človeštvo, ker odpirajo pogled v neznane kraje in krepijo vero, toda krepost je možna tudi brez njih: »Krepost se meri ob ljubezni in ob dejanjih, ki jim je ona nagib; krepost ni v tem, kar človek izkuša, čuti in okuša, temveč v tem, kar hoče, dela in prenaša« (177). Ko govori o mistiki, omenja tudi »ekstaze« in pravi duhovito, da so ekstaze bolj znamenje »človeške slabosti« kakor popolnosti, zato so tudi patološke ekstaze; najboljši kriterij, ki se po njem ločijo, je poleg verske in npravne neoporečnosti krepostno življenje (169). Delo opozarja tudi na strokovno literaturo.

A. U.

P. Fulbert Cayré A. A., **La Contemplation Augustinienne**. Principes de la spiritualité de saint Augustin. Paris 1927. Éd. André Blot. 8<sup>o</sup>, XII, 337.

P. Cayré je zajel v tem delu eno za probujajoče se mistično zanimanje naše dobe najvažnejših vprašanj, namreč vprašanje o kontemplaciji. In sicer pri sv. Avguštinu. Saj je sv. Avguštin ne le eden največjih predstavnikov krščanstva, temveč tudi eden modernemu človeku najbolj simpatičnih duhov. To delo naj bi bilo obenem nekak uvod v bližajočo se tisočpetstoletnico Avguštinove smrti (430—1930).

Delo je teološko, poglavje iz mistike, vendar so mnogi rezultati tudi za filozofijo zelo pomembni.



C. najprej s skrbno analizo razbira iz del sv. Avgušтина, kaj je sv. Avguštinu kontemplacija. Pokaže se, da je sv. Avguštin prejel prve misli o kontemplaciji iz novoplatonikov, a jih je kot genialen mislec in izkušen mistik samostojno premislil in poglobil.

Kontemplacija je sv. Avguštinu umski akt (sapientia), a z močnim afektivnim momentom. (Sv. Tomaž je pozneje povzel to misel, ko je dejal, da je »causa« kontemplacije »in charitate«, »essentia« pa »in intellectu«). Toda mistična kontemplacija ni nekaj naravnega, temveč je nadnaraven dar sv. Duha. Nje učinek je nekakšno božje gledanje (cernere Deum) in božje uživanje (frui Deo). Nekakšno gledanje: ni namreč (navadno) neposredno gledanje božjega bistva kakor visio beata, ampak posredno v duši kot božji podobi, v prvih idejah resničnega, dobrega in lepega. Uživanje: to gledanje ni abstraktno, temveč pod vplivom sv. Duha in božje ljubezni živo, »eksperimentalno« spoznanje božje resničnosti in prisotnosti s čudovito blaženim občutjem. Vedno pa se kontemplacija opira na vero, vera je nadnaravna podlaga kontemplacije.

Dvoje vprašanj deli znanstvenike mistične teologije v dva tabora: ali je kontemplacija ne le dejansko redka, temveč tudi izredna milost, tako da je tudi nekateri svetniki nimajo, ali je marveč sicer dejansko redka, a namenjena vsem, tako da ni prave popolnosti brez nje? potem pa, ali je vsaka kontemplacija pasivna (od zgoraj dana), ali je marveč tudi aktivna kontemplacija? C. na podlagi svoje analize odgovarja, da je le ena vrsta kontemplacije, namreč bogodana (infusa), toda le-ta je predvsem pasivna, je le deloma tudi aktivna (kontemplacija tudi na višku ne izključuje vsake meditacije, ne kontemplativna molitev vse premissljuječe molitve). Mistična kontemplacija je pa za popolnost potrebna: ni sicer popolnost, popolnost je v krepostih, zlasti v božjih čednostih, toda njih popolnost ni možna brez mističnih darov. Potemtakem bi se tudi asketična in mistična teologija lahko tako opredelili: prva bi bila nadnaravna znanost o človeški aktivnosti glede na krščansko popolnost, druga nadnaravna znanost o posebni aktivnosti sv. Duha, ki s posebnimi milostmi podpira napredujoče duše, da dosežejo popolno zedinjenje z Bogom, ki je v njem prava popolnost. Mistika bi bila torej nujno dopolnilo asketike: neko popolnost sicer človek z navadnimi milostmi lahko doseže, ne more pa doseči brez posebnih, mističnih milosti svetosti in vendar more in mora vsak kristjan normalno težiti po svetosti.

V drugem sintetičnem delu primerja C. mistiko sv. Avgušтина z nauki sv. Tomaža, sv. Terezije in sv. Janeza od Križa. V vseh različicah se mu vendar odkriva enota, tako da mu je mogoče končno podati enoten načrt o »stopnjah duhovnega življenja«.

Že iz tega kratkega pregleda je razvidno, koliko snovi podaja to delo za študij mistične teologije. In za filozofa? Dejali smo že, da tudi. Najvažnejši rezultat za filozofijo se zdi le-ta, da bo sv. Avguštin-filozofa napak umeval, kdor nima vedno na umu, da je bil sv. Avguštin obenem mistik, in sicer kot filozof mistik. C. dobro

opozarja na razliko med sv. Avguštinom in sv. Tomažem. Sv. Tomaž in sv. Avguštin učita bistveno isto, toda na videz je med njima velika razlika. Sv. Avguštin, filozof-mistik, motri namreč vse notranje življenje kot živo enoto, v kristjanu kot naravno-nadnaravno, v popolnem kristjanu kot naravno-nadnaravno in mistično enoto; sv. Tomaž, tudi filozof in mistik, a ne filozof-mistik, loči v notranjem življenju to, kar je naravno in kar je nadnaravno, kar nadnaravno in kar mistično. Sv. Avguštin prehaja z neko čudovito preprostjo od stvari k Bogu, od božjega gledanja v stvareh k neposrednemu božjemu gledanju; sv. Tomaž preizkuša stopnjo za stopnjo, ali je vsaka dosti utemeljena, ali je prehod za vsakega dosti trden. Ker tega mističnega značaja vse Avguštinove teologije in filozofije niso upoštevali, zato so mnogi našli v Avguštinu svoje zmote: tako ontologizem, janzenizem, voluntarizem. C. bi bil po tem, kar je dognal, lahko dodal, da sta tako zašla v zmoto tudi Scheler in Hessen. Zlasti Hessen je mistični značaj Avguštinovega nauka o božjem spoznanju popolnoma prezrl in je zato našel pri Avguštinu svojo teorijo o božji intuiciji.

Le naravno je, da v tako težkih vprašanjih ne bo vsak vsemu pritrdil. Tako bo morda še vedno sporno, so li res mistični darovi tako potrebni za popolnost, da ni svetosti brez njih. (Prim. Grandmaison, *La Religion personnelle.*) Prav tako nas C. s svojo razlago o postanku idej pri sv. Avguštinu ni popolnoma zadovoljil.

A. U.

Bartmann, Dr. Bernhard, **Lehrbuch der Dogmatik.** 7., verbesserte Auflage. (Theologische Bibliothek). I. Band: Formalprinzipien. Gott Einer und Dreifaltiger. Schöpfer. Erlöser. 80 (XII u. 448 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. 11 M; in Leinw. 13 M.

Med dogmatičnimi učbeniki v nemškem jeziku si je poleg nekaj večjega Pohlejevaga pridobil Bartmannov največ prijatelj. Najboljši dokaz za to je nova, sedma izdaja, ki je četrta po vojski. O 4. in 5. izdaji iz l. 1920 sem poročal v BV IV (1924) 81, kjer sem opozoril na mnoge vrline Bartmannove dogmatike. Tam sem kot nedostatek omenil, da je teološki spekulaciji prostor bolj pičlo odmerjen. Z veseljem ugotavljam, da je v novi izdaji spekulativni del poglobljen. Na zunaj je knjiga dobila novo jice: natisnjena je v lepi latinici. Z ekonomsko porabo drobnega tiska se je zunanji obseg celo skrčil za eno polo, čeprav je vsebina narasla. Na novo so predelani dokazi za božje bivanje; v seznamu slovstva se tukaj pogrēša F. Sawicki, *Die Gottesbeweise* (Paderborn 1926). Pri vprašanju o Avguštinovem nauku o našem spoznanju Boga bi kazalo omeniti monografijo F. Cayré, *La contemplation Augustinienne* (Paris 1927). Pisatelj se je dalje posebej oziral na Avguštinove poskuse, pokazati analogijo med izhajanjem v Bogu in dogajanjem v človeški duši. Izborna monografija M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*

des hl. Augustinus (Münster i. W. 1927) bi se morala tukaj navesti. Večje predelave se zasledijo tudi v kristologiji. Posebej je treba še omeniti, da se je pisatelj v tej izdaji oziral tudi na vzhodno cerkev in teologijo.

Bartmannova dogmatika v novi izdaji zasluži toplo priporočilo:

F. K. Lukman.

**Zgodovina lavantinske škofije (1228—1928).** Ob 700 letnici njene ustanovitve spisal prof. dr. Franc Kovačič. Maribor, 1928. Založil lavantinski kn.-šk. ordinariat. — Vel. 80, XVI in 491 strani, 41 nepaginiranih tabel. Din 130; vez. Din 150.

Knjiga, ki obsega s podobami skoraj 600 strani, nam podaja pogled celega krščanskega razvoja Slovenske Štajerske od prvega početka prav do leta, ko je bila knjiga dovršena. Cela zgodovina je razvrščena v pet dob, od katerih ima vsaka svoje oddelke. Prva doba: krščanstvo za rimskega gospostva s posebnim ozirom na ptujsko in celjsko škofijo in propad teh škofij (1—19). — Druga doba: pokristjanjenje Slovencev, njih razdelitev med oglejsko in solnograško cerkev, nastop in delovanje sv. Cirila in Metoda in dalje do ustanovitve lavantinske škofije. Naštevajo se solnograški in oglejski nadpastirji; opisuje se uprava po arhidiaconih ter postanek in razvoj prvih župnij in nastanjanje srednjeveških redovnikov in redovnic pri nas (20—154). — Tretja doba: od ustanovitve lavantinske škofije do jožefinskih preosnov. Po opisu ustanovitve in prvotnega obsega škofije sledijo lavantinski škofje in solnograški nadškofje, v naslednjem odstavku oglejski patriarhi, vse do konca 16. stoletja. Za tem se nam slika versko življenje v srednjem veku. Protestantizem, njegovi vzroki in prvi pojavi, katoliška obnova, novi redovi, bratovščine, vrsta lavantinskih škofov in solnograških nadškofov v 17. in 18. veku in zadnji oglejski patriarhi so nadaljnji oddelki te dobe, ki konča z ustanovitvijo goriške nadškofije (155—318). — Četrta doba obsega zgodovino škofije od jožefinskih preosnov do premestitve škofijskega sedeža v Maribor (1780—1859). Tu nam predočuje g. pisatelj splošne cerkvene reforme Jožefa II., njegovo razmejitev škofij, odpravo samostanov in ureditev župnij. Sledijo sekovski škofje te dobe, vrsta lavantinskih škofov do preselitve v Maribor. Posebno obširno govori o škofu Antonu Martinu za nekaterimi novimi, do sedaj neznanimi podatki, njegovo uvedbo lazaristov v Celju, skrb za dobro duhovščino, za dijaško semenišče in premestitev škofovskega sedeža (319—385). — Peta doba: najnovejša zgodovina škofije od l. 1859. do danes. Govori o bogoslovnem semenišču in učilišču, o zadnjih letih Slomškovega škofovanja in smrti in o delovanju njegovih treh naslednikov, škofov Stepišnika, Napotnika in Karlina (386—431). — Sledi še na naslednjih 17 straneh pregled lavantinskega stolnega kapitlja z vrsto proštov, dekanov, kanonikov in častnih kanonikov; enako pregled semenišča: predstojništvo, profesorski zbor, statistika gojencev od l. 1859 na-

prej. — Pridejane so še nekatere priloge: ustanovna listina z dne 10. maja 1228; listina z dne 8. novembra 1788, s katero prepusti ljubljanski škof lavantinskemu svoje na Štajerskem in Koroškem ležeče župnije; 3 listine glede imenovanja Slomšeka za lavantinskega škofa, 3 listine iz l. 1857, radi prenosa škofijskega sedeža od Sv. Andraža v Maribor in nove omejitve škofije; in kot zadnja listina, s katero se potrdi obnovljeni lavantinski stolni kapitelj l. 1846. (450 do 474). Osebnost in stvarno kazalo obsega 15 strani (475—489) in na str. 491 je zaznamovanih 11 popravkov. — V besedilu knjige stoji 7 slik, na 41 tabelah pa je 48 dobrih posnetkov, ki kažejo poznejše lavantinske škofe in razne cerkvene stavbe in so izredna dika vse knjige.

Tiskovni pogrešek pri paginiranju (str. 249 mesto 429) se popravi sam. — Premesčene so številke tudi na str. 230. pri Montagnani 1596 mesto pravilne letnice 1569 in na str. 351. pri Sv. Trojici letnica 1835 mesto pravilne 1853. — Na str. 271. je lomilec izgubil vsaj dve vrsti besedila, zato je 10. vrsta tudi odveč. — Na str. 284. je brati pač Weissenburg mesto Weissenberg. — Str. 22.: Udrima je na Zgornjem, ne na Srednjem Štajerskem. — Str. 31.: Lavenata bo le Labudska dolina; v Prekmurju n. mam. cerkve sv. Andraža. — Str. 53.: Med samolastnimi in župnijskimi cerkvami je pač precejšen razloček. Pri nas je trajala misijonska uprava vsaj do 11. stoletja; nekateri kraji so se obljudili še pozneje (po madžarskem opustošenju); zato je tudi tam bila pozneje potreba za ustanovitev župnijskih cerkev. — Str. 57. in nasl. o Savinjskem arhidiaconu imamo samo razpravo Orožnovo v IV. delu njegovega dela: Das Bistum und die Diözese Lavant, ki pa je samo majhno ogrodje. Celje je postalo stalen sedež arhidiaconata l. 1715. — Str. 66. okoli cerkve sv. Petra pri Radgoni ni bilo pokopališča, pač pa do l. 1545. okoli stare župne cerkve sv. Ruperta; oboje, pokopališče in cerkev, so razrušili l. 1545. zaradi turške nevarnosti. — Str. 97.: Ni potrebno, da bi ime »Nova cerkev« namigovalo na kako starejšo cerkev in da bi pred ustanovitvijo te župnije moral njen okoliš pripadati kaki drugi župniji. Kakor beremo pri Zahnu, St. UB, I, 458, str. 474: »silue nuper inhabitate et in nullius terminis constitute«, in tam št. 461, str. 427: »ecclesiam... in quadam silua hactenus inculta instructam et nullius parrochie terminis adhuc... attinentem«, se je tudi okolica Nove cerkve začela pozneje obljudovati in še je le s tem nastala potreba, da so se selišča združila v pravno župnijo. Vsled tega tudi pozni nastanek njenih vikariatov. Ime »Nova cerkev« pa je nastalo, ker je cerkev z ozirom na okoliške cerkve bila »nova«. Str. 113.: G. pisatelj rabi za nemški »Saggau« ali »Sagabach« slovensko besedo »Zagaj«, za vas »Saggau« pa »Čakova«. Vas je dobila ime po potoku ali obratno. Korenika besede je »sekati«. Skoraj vsi kraji in doline so dobili svoja imena po raznih drevesih ali od krčenja. Zato nazivajo Kobanci dolino: Zagošče = Zagodzje. Radi tega tudi nimamo pomisleka proti Kovačičevi besedi »Zagaj«. Nerazumljiva pa je raba imena za vas, »Čakava«, katero rabi Kos, Gradivo IV. str. 506. in g. pisatelj (»Čakova«). Zemljevid slovenskega ozemlja, ki ga je izdala »Sl. Matica«, pa ima ravno narobe: vas se imenuje »Zagaj«, potok pa »Čakova«. Zveze med »Zagajem« in »Čakovo«, kakor je ista v nemščini po zgodovinskem razvoju na dani, v slovenščini ne moremo najti. Mislim, da se naj beseda »Čakova« zopet iztrebi. — Čudno se nam tudi zdi, da g. pisatelj za besedo »capitulum« uvaja hrvaško besedo »kapitol« (str. 126 in pozneje redno), ko smo navajeni na besedo »kapitelj«, kakor jo najdemo v Janežič-Bartelovem besednjaku, Wolfič besednjak rabi za »capitulum« slovenski izraz »stolni zbor«. — Str. 158.: Meja lavantinske škofije ob Dravi ni šla samo do Marnberga (po Tomeku), ampak do potoka Črmenice, ker je cela stara župnija Remšnik še v obsegu škofije. — Str. 169.: Ditrich Wolfsauer (tako navadno) je postal graški župnik že kot škof, najpozneje l. 1325, in je ostal kot tak do svoje smrti. — Str. 178.: Ehrenfels ni štajerski Arvež; ta se zove nemški Arnfels. — Str. 223.: G. pi-

satelj je dva Ebernauta škopičil v eno osebo. Janez E. je bil mariborski župnik in kot tak patron Selnice; zato je lahko to župnijo podelil svojemu bržčas jako bližnjemu sorodniku Frideriku Ebernautu. — Str. 227. Bratovščina arhidiakona Konrada je pač ista, kakor konjiška Matere sedem žalosti, katere sedež je Tomaž Hren l. 1597. prestavil v Celje. Tudi ta bratovščina še čaka na svojega zgodovinpisca; precej gradiva za njo je nabral Orožen III. — Str. 233: Cerkev sv. Janeza v Radgoni je bila zidana šele v drugi polovici 15. stoletja; v začetku 16. stoletja je prevzela župnijske pravice Sv. Ruperta. — Str. 344: Soustanovitelj beneficija pri Sv. Jožefu nad Celjem je bil opat Martin Ferdinand Bartholotti. »Maks« (dve vrsti pozneje) je pač le lapsus calami. Namesto »Gradišče« mora stati »Zagrad«, kakor se pravilno nemški »Schloßberg« nazivlje. — Str. 440: Miklauzin Gregor je bil stolni kanonik 1847—1850, kar se sicer iz sestavka razvidi. — Str. 440: Kandut Kristof je bil stolni kanonik in mestni župnik bržčas samo do konca l. 1889; 1. junija 1890 že ima naslednika. Živel je potem v Gradcu, kjer je umrl (po graškem cerkvenem letopisu) 20. oktobra 1892.

G. pisatelj piše v uvodu (str. VII.), da je bila lavantinska škofija manjša kakor današnje dekanije. To je pač pretirana trditev. Prvotno ozemlje lavantinske škofije je danes; v sekovski škofiji dva cela dekanata in večja polovica tretjega; v lavantinski cela dekanija marnberška in del dravberške, v krški pa precejšen del dekanata Sv. Andraž. Po obsegu ni bila manjša, kakor 10 let prej ustanovljena sekovska in bržčas tudi prvotna krška škofija. Kar pa se sprememb njenih mej do l. 1859 tiče, se z njo vseskozi popolnoma krije tudi zgodovina sekovske škofije, ki je ob času Jožefa II. celo svoj prvotni sedež zgubila. — Enako pretirana je trditev str. 30., da naše ljudstvo od časa, odkar je bil pregnan iz naših krajev sv. Metod, pa do Slomška ni slišalo iz ust svojega višjega pastirja nikdar besede božje v svojem jeziku. Ali res noben ljubljanski škof ni znal slovenski? Tudi Tomaž Hren ne, ki je mnogokrat bil v Gornjem gradu in tudi v drugih slovenskih krajih izven svoje škofije? In o prvem goriškem nadškofu Karolu Mihaelu grofu Attemsju, ki je takoj po svojem imenovanju od 1. maja 1751 bil skozi 14 dni v Celju, pa tudi v Konjicah i. t. d. omenja kronist, da: »aliquoties in Idiome partim Sclavonico partim Germanico sermonem ad populum habere dignatus est« (Celjska krsna knjiga tom. IV, str. 353). In koliko Nemcev tudi svojih škofov ni slišalo nikdar pridigovati! Ko se je v Mariboru ustanovila jezuitska rezidenca, zahteva solnograški nadškof, da morata biti vsaj dva Slovenci med mariborskimi jezuiti (str. 282); sekovski škof Waldstein se začne učiti slovenski (str. 349), vse iz sovrastva do Slovencev? Kako so se ob času Jožefa II. škofije uredile, ni bil vpliv cerkve, ampak vlade. (Glej tudi štr. 381: »Ker vlada tako hoče«!) — Da so se sekovski škofje branili svoj slovenski del škofije odstopiti, je narekovala v prvi vrsti skrb za potrebni duhovniški naraščaj. Že l. 1806. je škof Waldstein izjavil, da bi ne imel pomisleka proti odstopu svojega slovenskega dela, ako bi vprav iz teh krajev ne dobival največ duhovniškega naraščaja. In tako je bilo tudi pozneje. L. 1858. je imela sekovska škofija v škofiji rojenih duhovnikov 70<sup>5</sup>/<sub>10</sub> (ljubenska samo 21<sup>0</sup>/<sub>10</sub>), od teh iz pozneje lavantinski škofiji priklapljenega dela 36<sup>1</sup>/<sub>2</sub><sup>0</sup>/<sub>10</sub>. V tem delu je bilo takrat domačega duhovništva 95<sup>0</sup>/<sub>10</sub>, zraven še 3 obmejni Slovenci, 2 Hrvata in 2 iz Ogrskega. V delu, ki je po l. 1859. ostal v sekovski škofiji, je bilo od približno 420 duhovnikov doma rojenih 64<sup>0</sup>/<sub>10</sub>, v slovenskem delu pa 20<sup>0</sup>/<sub>10</sub>! Slovenski duhovniki v Gradcu so imei svoje (zasebne) homiletčne kurze; poslednji vodja teh kurzov je bil profesor dr. Tosi. Ne glede na kričeče nasprotje, kar piše g. pisatelj o sekovskih duhovnikih str. 385 in potem str. 392 zadnja vrsta in naprej: Kdo pa je ohranil Slovenske gorice, ki so spadale do l. 1788. pod nemški Solnohrad in potem do l. 1859. pod nemški Gradec, slovenske? Mar nemški vlastelini in njih valpti? Ne, ampak slovenska duhovščina je vsekdar izvajala svojo narodno dolžnost! In to v veliko slabšem položaju, kakor n. pr. ona v oglejskem delu.

Od vseh del, kar nam jih je dr. Kovačič do sedaj podaril, je »Zgodovina lavantinske škofije« največje in najpomembnejše. Čeprav

mu je bil za delo določen tako kratek čas, je zbral in predelal ogromno gradivo in nam je s svojo brezprimerno pridnostjo in žilavostjo položil na mizo tako lepo jubilejno darilo.

Matija Ljubša.

Opeka, Dr. M. **Studenci žive vode**. Štiriindvajset govorov o svetih zakramentih. 8<sup>o</sup>, 239 str. V Ljubljani 1928. Založila prodajalna K. T. D. H. Ničman.

Zopet lep homiletičen dar našega stolnega pridigarja, s katerim bo ustrezno duhovnikom in ga bodo veseli laiki. Govori o svetih zakramentih. Dogmatično in liturgično razlaga vseh sedem sv. zakramentov po vrsti, zadosti obširno, pa vendar tako, da ne bi mogel izpustiti nobenega stavka, ne da bi trpela celota. Vsak stavek, vsaka beseda je preudarjena in premišljena. Zlasti bo za vse, ki bodo knjigo prebiral, koristno, da se bodo pomudili tudi pri **liturgični** razlagi zakramentalnih obredov. Nimamo veliko novejših liturgične literature, zato smo takih govorov tembolj veseli.

Po obsegu je tvarina takole razdeljena. Splošno o sv. zakramentih govorita 2 govora, o sv. krstu 3, o sv. birmi 1, o sv. Rešnjem Telesu 5, o sv. pokori 3, o sv. poslednjem olju 3, o sv. mašniškem posvečenju 3, o sv. zakonu 4.

Nova zbirka Opekovih govorov, ki je bogata po vsebini in privlačna po obliki, je prav v sedanjih dneh za vse kaj primerno duhovno berilo. Da bi le pridno segali po njej. C. Potočnik.

Štěpán Kulbakin, **Mluvnice jazyka staroslověnského**. Z rukopisu přeložil Boh. Havránek. 8<sup>o</sup>, X in 214 str. V Praze 1928. Nákladem Jednoty českých filologů.

Res velika potreba je bila že pri Čehih po staroslovenski slovnici. Pastrnkovo Tvarosloví jazyka staroslověnského je tudi v 2. izdaji že davno pošlo. Sedaj pa imajo Čehi z gori navedeno Kulbakinovo slovnico in l. 1925. v Brnu izišlo Vondrákovo Církevněslovansko chrestomatijo dva sijajna učbenika starocerkvenoslovanskega oziroma, kot ga Kulbakin imenuje, staroslovanskega jezika. Ker nimamo Slovenci nobenega učbenika starocerkvenoslovanskega jezika, ne slovnice in ne čitanke, zato bi našim študentom, pa tudi vsem drugim, ki jih zanima ta častitljivi slovanski jezik — nekakšna slovanska latinščina po svojem kulturnem pomenu — oba imenovana učbenika kar najtopleje priporočal. Češčina pač ne bo delala posebnih težav, posebno ker imajo vsi češki gramatični termini poleg sebe v oklepaju še internacionalne enačke.

Kulbakin, Rus po rodu, ki deluje sedaj kot univerzitetni profesor v Belgradu, je znan raziskovavec starocerkvenoslovanskega jezika. Njegova, rusko pisana slovnica stcsl. jezika je izšla l. 1917. že v 3. izdaji. Za zbirko priročnih knjig o slovanskih jezikih, ki jo izdaja pariški Institut d'études slaves, je napisal obširno slovnico stcsl. jezika. In skrajšanje tega velikega dela je gori navedena Mluvnice, ki jo je iz ruskega rokopisa prevedel v češčino Boh. Havránek.

Knjiga, dasi učbenik, te upozna z vsemi količaj važnimi problemi stsl. jezika, navaja obenem pri vsakem pojavu precej izčrpno primere iz posameznih stsl. spomenikov in ima zato tudi veliko znanstveno vrednost. V začetku navaja poleg raznih občih kratic in znakov tudi kratice jezikovnih virov ter večkrat rabljenih spisov in časopisov. Podrobno literaturo pa navaja v opombi k posameznim problemom ter najnovejšo v dodatkih na koncu knjige.

Naziv »staroslovenski« jezic se mi glede na slovenščino in na slovaščino ne zdi najprikladnejši in mislim, da naziv »starocerkvenoslovanski«, ki ga je Kulbakin v ruski izdaji tudi sam uporabljal, le bolje ugotovi bistvo tega jezika.

Važno v tej slovnici je to, da Kulbakin v vokalizmu močno upošteva akcent, tako predvsem pri ginevanju in izpremembah raznih jerov, ki se kažejo v stsl. spomenikih.

Kulbakin je prelomil tudi staro tradicijo glede razdelitve nominalne deklinacije. Delo jo namreč po spolu v deklinacijo samostalnikov in pridevnikov moškega, srednjega in ženskega spola. Pri nadaljnji razdelitvi pa mora le upoštevati staro delitev primerjalne gramatike v o-, a-, i-, u- in druge osnove ter tako govoriti o pojavih, ki bi jih bilo bolje skupaj obravnavati, na treh različnih mestih. Tudi pri glagolu je opustil staro razdelitev Dobrovskega v 6 vrst na osnovi infinitivnega debla in sprejel rajši Schleicherjevo in Leskienovo razdelitev po prezentnih osnovah.

V knjigi je, čeprav le na kratko, obravnana tudi sintaksa, kar povzdigne ceno knjige še bolj, ker večina podobnih učbenikov končuje z oblikoslovjem, o sintaksi stsl. jezika pa razen pri velikem Vondráku ne najdeš nikjer ničesar.

V dodatku pa je Kulbakin še nekoliko podrobneje klasificiral stsl. narčje 10.—11. stol. in poznejše redakcije cerkvenoslovanskih rokopisov.

R. Kolarič.

## RAZNO.

### »Pentalpha« na nagrobniku Filipa Trpina.

V svoji disertaciji je g. Pavel Simončič na podlagi arhivalnega gradiva orisal življenje in delo Filipa Trpina, ljubljanskega generalnega vikarja pod škofoma Otonom Buchheimom in Jožefom Rabatto. Rojen je bil l. 1603. ali 1604. v Selcah nad Škofjo Loko in je umrl 23. junija 1683 v Šmartnem pri Kranju. Filip Trpin je s svojim delom na ljubljanskih škofijskih sinodah in s svojimi cerkvenimi vizitacijami izdatno pripomogel, da se je versko življenje v ljubljanski škofiji po Hrenovi dobi čim bolj utrdilo. Vsled svojih govorniških sposobnosti si je baje pridobil tudi častni naslov »slovenskega Cicerona«. Koliko ta naslov zasluži, nam ni mogoče soditi na podlagi njegovih govorov, ker se nam, kakor trdi Simončič, niso ohranili.

Nas zanima tu njegov nagrobnik, ki mu ga je (mogoče po njegovem načrtu) dal napraviti njegov nečak, magister philosophiae Jakob Filip Trpin, tedanji župnik v Kranju. Nagrobnik je bil s početka postavljen pri stari šmartinski cerkvi, kjer je bil Trpin pokopan. Danes pa se nahaja pri novi šmartinski cerkvi in je vzdian na levi strani vhoda na pokopališče. Ker je g. Simončič na hvalevreden način priložil fotografijo tega nagrobnika, mi ga je bilo možno raztolmačiti. K nagrobniku je pripomnil Simončič sledeče: »Napis, če-

prav je že močno izpran, je vendar še čitljiv. V zgornjem delu spomenika je v sredi izklesana zvezda, okrog katere so naslednje besede v krogu: Signet me pentalpha tuum beatissima mater.

Napis je na prvi pogled zagoneten in potrebuje razlage. Pisec disertacije ga ni mogel razvozlati. Zato podajam v naslednjem razlago, do katere sem prišel po večkratnem natančnem opazovanju fotografije. V začetku motita dve napačni predstavi: 1. da je PENT mogoče nenavadna okrajšava kake latinske besede; povod predstavi daje veliko večje pisani naslednji A; 2. da v vklesani podobi res ne nahajamo drugega kakor zvezdo. Toda če se oprostimo teh napačnih predstav in si potem še enkrat natančno ogledamo podobo in napis, najdemo na nagrobniku izraženo misel, ki je povzeta iz Apokalipse. V podobi zvezde ne vidimo samo zvezde, ampak tudi petkratni A.



Zato pravi napis: Signet me pentalpha. Alpha pomeni Kristusa. V Apokalipsi (1, 8; 21, 6; 22, 13) pravi Kristus o sebi: Ego sum Alpha. Nadalje so po Apok. 7 tisti, ki bodo rešeni pred pogubljenjem, znamenovani — signati: 7, 4: »Et audivi numerum signatorum, centum quadraginta quatuor millia signati, ex omni tribu filiorum Israel.« Zato pravi napis: Signet me pentalpha.

Ta petkratni Alpha pa res tvori zvezdo. Zvezda zopet lahko pomeni Kristusa po besedah Apok. 22, 16: Ego Jesus misi angelum meum, testificari vobis haec in ecclesiis. Ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina. Lehko pa bi pomenila tudi Mater božjo, ki se imenuje v cerkvenem govoru »stella matutina«, »stella maris«. Ker je Marija mati Kristusova, zato je v vsakem slučaju mogoče reči: Pentalpha tuum beatissima mater.

A zanimivo je, da je pentalpha izražen ne samo v zvezdi, ampak tudi v napisu samem: Signet me pentalpha tuum beatissima mater. V tem napisu je A petkrat zapopaden — torej pentalpha. In to je imel oni, ki je načrt zamislil, tudi pred očmi. Dočim se namreč sicer v napisu le začetne črke vsake besede razlikujejo od drugih po velikosti, je A vsekan v isti velikosti tudi v sredi in na koncu besede. To nam sedaj pojasni, zakaj nas je prvi A v besedi pentalpha spočetka motil.



Torej tudi v krogu okoli zvezde je izražen pentalfa; krog bi mogel značiti sonce, tako da bi v slučaju, da znači zvezda Marijo, o zvezdi veljale zopet apokaliptične besede: mulier amicta sole (Apok. 12, 1).

Krog z napisom obdaja nov krog, ki predstavlja, kot se zdi, zgoraj venec, spodaj pa je imel še en napis, ker se zdi, da so sledovi črk ohranjeni.

Pod ravnokar razloženo podobo sledi potem napis, ki ga je treba po vrstah razdeliti tako-le:

#### HIC IACET

REV[erendus] D[ominus] M[agister] PHILIP  
 PUS TERPIN SS [= sacrae]  
 THEOLOGIAE BAC[calaureus] FOR[matus]  
 PROT[onotarius] APOSTOLIC[us]  
 OTTONIS FRID[erici] ET IO  
 SEPHI EP[iscoporum] LAB[acensium] VIC[arius] GEN[eralis]  
 PAROCHUS AD S. MAR  
 TINUM . . . . .

Po Simončiču slede še besede: QUI OBIIT MENSE IUNII DIE 23 A<sup>no</sup> 1683, katerih pa radi zelenja, ki je na fotografiji posneto, ne morem kontrolirati. Ob levem robu plošče se čita napis: F[ieri] F[ecit] NEPOS M[agister] IACOBUS, ki se nadaljuje ob desnem robu plošče od zgoraj navzdol: TERPIN PAROC[hus] CRAINB[urgensis].

Jos. Turk.

#### Mistično telo Kristusovo — primera?

V razpravi »Mistično telo Kristusovo« (BV 1928, str. 193—209) sem dokazal, da je to najgloblje in najtočnejše pojmovanje cerkve **verska resnica**, utemeljena v jasnem nauku apostola Pavla, cerkvenih očetov in poznejše tradicije. V sistematičnih traktatih o cerkvi od 16. stoletja dalje se je to pojmovanje zanemarilo. Vatikanski koncil pa je to pojmovanje zopet odločno poudaril; to pojmovanje se je krepko uveljavilo v novejših cerkvenih službenih izjavah, v katoliški apologetiki in asketiki ter v katoliškem verskem gibanju. So pa še mnogi, ki ta nauk zanemarjajo in prezirajo. V obrambo svojega krivega pojmovanja radi navajajo razlog, da je to simbolizem in primera, ki se po opominu sv. Tomaža Akvinskega ne sme pretiravati.

Prav je, da se ozremo na sv. Tomaža Akv. Prepričali se bomo da je sv. Tomaž v soglasju s krščansko tradicijo cerkev pojmoval predvsem kot živ organizem in kot mistično telo Kristusovo. Temu pojmovanju je posvetil celo 8. kvestijo v 3. delu »Summae« in ga tudi drugod večkrat naglasil. Ne smemo pa prezreti, da sv. Tomaž še ni podal sistematično zaokroženega nauka o cerkvi, marveč

samo odlomke z velikimi vrzeli. Zato v nauku o mističnem telesu še ni vsega tako točno povedal in distingviral, kakor je to potrebno v naši dobi. V razlaganju o Kristusu kot glavi cerkve ne razlikuje, še zadosti nebeške in zemske cerkve, ne glave v metaforičnem ter v svojskem mističnem pomenu. Te razlike je pač poznal, a jih ni tako sistematično in smotrno uporabljal, ker takrat še ni bil zadostno razvit sistematični nauk o cerkvi. Brez sedaj važnih distinkcij je učil, da je Kristus glava angelov in vseh ljudi, hudič pa »caput omnium malorum«. Vendar se njegov nauk po treznosti in solidnosti odlikuje nad naukom mnogih zgodnjih in poznih sholastikov, ki so šli v simbolizmu večkrat tako daleč, da so za vsak človeški ud iskali paralele v cerkvenem organizmu. Proti tem srednjeveškim skrajnostim je opozoril, »quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia« (S. Th. III. q. 8, a. 1, ad 2)<sup>1</sup>. Iz konteksta pa je razvidno, da na tem mestu Akvinec sploh ne govori o mističnem svojskem pomenu glave, marveč samo o metaforičnem; odgovarja namreč na ugovor: »Christi, secundum quod est homo, est caput Deus; ergo ipse Christus non est caput« (ecclesiae).

V naši dobi je položaj drugačen. Nauk o mističnem telesu Kristusovem je premalo znan mnogim, ki bi ga po svojem poklicu morali poznati. Ti se nikakor ne morejo skrivati niti za sv. Tomaža niti za dejstvo, da se ta nauk pri sv. Pavlu in v krščanski tradiciji izraža s primerami in analogijami. Saj se vse najgloblje verske skrivnosti izražajo s primerami in z analogijami, a zato niso nič manj resnične in važne. Celó tako očitna verska resnica, kakor je Petrov primat, se izraža s primerami in analogijami, a samo načelni nasprotniki Petrovega prvenstva skušajo ta razlog izrabljati proti resnici sami in proti njeni važnosti.

Očividno je, da je apostol Pavel s podobo in analogijo o človeškem telesu izrazil globoko resnico in da je s tem zadel neprimerno globlje, kakor pa bi mogel to doseči z drugačnim izražanjem. Bil je pač navdihnjen, a navdihnjen<sup>2</sup> daje svetim pisateljem tudi pomoč in varstvo, da najdejo primerne izraze za verske resnice. Isto velja tudi o obljubi primata Mt 16, 17—19, ki s kopičenjem primer sega neprimerno globlje, nego bi mogla izraziti suha juridična terminologija. Vsi vemo, da je apostol Pavel s podobo o človeškem telesu<sup>2</sup> izrazil globoko resnico in da je treba paziti na stvarni pomen teh podob in analogij. V moderni dobi ni tolike nevarnosti, da bi primero pretiravali, pač pa je nevarnost, da bi moderni naturalizem in racionalizem v tem iskal izgovora za preziranje te globoke verske skrivnosti.

Ako se kdaj iz pojma mističnega telesa izvaja zmotna posledica, da je cerkev samo organizem, a ne tudi hierarhična organizacija, se to ne more smatrati kot pretiravanje ali stiskanje Pavlove pri-

<sup>1</sup> Tako tolmači historični razlog te izjave izvrstni historik sholastične teologije, M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche (Regensburg 1903), 210.

<sup>2</sup> Per similitudinem ad naturale corpus hominis (S. Th. III, q. 8, a. 1).

mere, marveč kot enostransko in površno tolmačenje globokega Pavlovega izražanja. S polnim pojmom mističnega telesa se bistveno izraža tudi vidna cerkvena organizacija (telo). Nikakor ni resnično, da je sv. Pavel zato rabil tudi druge primere, ker primera o telesu ni zadostna. Apostol Pavel je v prvi vrsti učil, da smo vsi eno v Kristusu, udje med seboj in eno telo v Kristusu, da Kristus živi in deluje v cerkvi. Pozneje je temu pridejal še nauk, da je Kristus glava cerkve, a v tem samo nadalje razvija prvotno zamisel in podobo. Prav tako sta Pavlovi primeri »nevesta Kristusova« in »naša mati« nadaljevanje brezdanje globoke primere o mističnem telesu Kristusovem. Pavlove primere o cerkvi tvorijo genetično in sistematično celoto. V tem smislu je treba dopolniti opazko o kumulativni rabi teh podob v knjigi »Cerkev« str. 112. Gl. »Cerkev«, str. 83—99.

Opomini svete cerkve in potrebe naše dobe odločno zahtevajo, da se bolj poudari Pavlov nauk o cerkvi in da se s tem pojmovanjem počive in pogloblje pridige in apologetične razprave. F. Grivec.

### Mistično telo Kristusovo kot primera.

Nauk o mističnem telesu Kristusovem še vedno potrebuje pojasnila tako z ozirom na stvarni pomen tega izraza kakor z ozirom na vprašanje, ali je mistično telo Kristusovo samo primera ali ne. Pojasniti je treba celo sv. Tomaža Akvinskega, tudi še po Grabmannovem raziskavanju (*Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*. Regensburg 1903).

Svoj nauk o mističnem telesu Kristusovem podaja sv. Tomaž v 8. kvestiji tretjega dela svoje teološke Summe. Ta tekst dopolnjujejo in pojasnjujejo paralelna mesta: III. Sent. dist. 13; De verit. q. 29 a. 4 in 5; Comp. theol. c. 214, 215 ter dotična mesta njegovih komentarjev o Pavlovih pismih: In 1 Cor c. 12 lect. 3; Ephes. c. 1 lect. 7 in 8; ibid. c. 4 lect. 4 in 5; Coloss. c. 1 lect. 5.

Grandi O. Pr., ki interpretira nauk sv. Tomaža Akvinskega, si zastavi vprašanje: »Utrum solum metaphorice Christus Dominus dicatur caput Ecclesiae, an vero etiam proprie?« in odgovarja: »Si attendatur id, a quo impositum fuit hoc nomen caput, Christus Dominus metaphorice asseritur caput Ecclesiae. Si vero attendatur id, ad quod significandum fuit impositum hoc nomen, Christus Dominus proprie enuntiatur caput Ecclesiae.« (*Cursus theol.*, Venetiis 1691, tom. III. Comm. in S. th. III. q. 8.) Če govorimo o Kristusu kot glavi cerkve, pravi Grabmann o. c. str. 209 ss., »so handelt es sich um einen bildlichen Ausdruck. Solch biblische Bilder haben gleichsam sakramentalen Charakter, sie sind Zeichen heiliger Wahrheit. — In der Erklärung der paulinischen Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi hat der hl. Thomas seinen klaren Geistesblick stets auf den Inhalt des Bildes, nicht so fast auf das Bild selbst gerichtet, so daß man bei seinen streng

abstrakten Darlegungen beinahe auf den metaphorischen Charakter des ‚corpus Christi mysticum‘ vergessen könnte. Es ist dies ganz nach Art des heiligen Paulus und des heiligen Augustin, von denen Specht sagt: ‚Wie schon bei Paulus Bild und Sache teilweise zusammenfließen, so auch bei Augustin. Dies ist begreiflich; denn der Name »Leib«, von der Kirche gebraucht, ist ebensowenig ein bloß bildlicher Ausdruck, als der Name »Christus«, welchen der Erlöser trägt, oder der Name »Sohn«, womit die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit bezeichnet wird, sondern ein dogmatischer Terminus von hervorragender Bedeutung.‘ Ähnlich äußert sich Döllinger: ‚Das reichhaltigste und lehrvollste Bild der Kirche ist aber das, dessen Paulus sich mit Vorliebe bedient, das eines organischen Leibes, des Leibes Christi, den er mit seinem Geiste erfüllt, wobei Bild und Sache ihm theilweise zusammenfließen.‘

K temu moramo radi jasnosti pripomniti sledeče: Pojem metafore (prenosa imena z enega predmeta na drugega) je precej širok. Obsega vse pojme, ki jih izražamo z istimi besedami bodisi po zunanji pridevni analogiji (analogia attributionis extrinseca) bodisi po notranji ali zunanji razmerni analogiji (analogia proportionalitatis intrinseca, extrinseca).

Po zunanji pridevni analogiji se prideva isti naziv več predmetom z odnosom k lastnosti, ki je lastna enemu predmetu bistveno ali formalno, vsem drugim predmetom pa samo po zunanjih odnosih kakor vzročnosti, podobnosti; n. pr. zdravje je bistveno ali formalno lastno samo čutečemu bitju, pripisuje pa se tudi zdravilu po odnosu vzročnosti in barvi po odnosu znamenja.

Po razmerni analogiji pa isti naziv pristoji več predmetom vsled podobnosti razmerja dveh členov napram razmerju drugih dveh členov. N. pr. te-le štiri člene: človeka, jezero, smeh in krasoto izrazimo po razmerni analogiji, lko pravimo: jezero se smeje (Es lächelt der See... pravi Schiller); kajti odnos jezera napram njegovi krasoti lje podoben odnosu človeka napram njegovemu smehu.

Navedeni zgled pojasnjuje razmerno analogijo, ki je zgolj zunanja; kajti skupni naziv (smejati se) pripada jezeru samo po zunanje (po odnosu znamenja do zaznamka, habitudo signi ad significatum), človeku pa po notranje in formalno. Metafore, ki se tvorijo po tej analogiji, so najbolj čiste metafore, so samo primere, samo podobe, kajti samo po sebi izrazimo stvarno isto, če mesto: jezero se smeje, rečemo: jezero je krasno. Za stvarno pojmovanje so torej take metafore, take analogije čisto odveč. Koristne so samo za plastiko jezika.

Pri notranji razmerni analogiji pa pristoji naziv več predmetom po podobnosti razmerja, ki je z ozirom na vse predmete notranja ali formalna. N. pr. ime počelo (princip) pridevamo lahko zanji z ozirom na dan, vzroku z ozirom na učinek, temelju z ozirom na stavbo.

Preden prenesemo ime enega predmeta na druge predmete, moramo predmete med seboj najprej primerjati. Zato so navedene analogije zares primere in v tem oziru je vsaka metafora primera

ali podoba. Pri razmerni analogiji jih primerjamo z ozirom na odnos podobnosti. Ta podobnost pa ne sme biti popolna, sicer ne bi imeli več opraviti z analognimi pojmi, temveč z istoličnimi. Zato prav pravi sv. Tomaž Akv.: »In metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia« (S. th. III q. 8 a. 1 ad 2). Cerkev kot mistično telo Kristusovo in Kristusa kot glavo cerkve pojmuemo po notranji razmerni analogiji, torej po podobnosti razmerja naravnega telesa do glave in naravne glave do telesa z razmenjem Kristusa do cerkve ter cerkve do Kristusa. Zato prav pravi sv. Tomaž Akv.: »Sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis — ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis« (S. th. III q. 8 a. 1). A dobro se je treba zavedati, da nazivi, primere, podobe notranje razmerne analogije pripadajo predmetom po notranje, realno in formalno. To niso več zgolj metafore, samo primere, samo podobe, ki ne izražajo stvarno nič novega in so zato za stvarno pojmovanje odveč. Da je zora počelo dneva, vzrok počelo učinka, temelj počelo stavbe, so stavki, ki niso zgolj metaforični, ampak tudi stvarni, ker jih stvarno ne moremo nadomestiti z drugimi. Zato tudi nikakor ne morejo biti odveč. Izražajo nekaj stvarno čisto svojega, izražajo nekaj, kar je predmetom po notranje lastno. Podoba in stvar se torej deloma zlijeta v eno (»wie schon bei Paulus Bild und Sache teilweise zusammenfließen...«). Kristusovo mistično telo ni torej zgolj primera, ampak izraz neke posebne notranje stvarnosti, ki jo nam more razodeti edino ta izraz.

Sicer pa že zaradi tega mistično telo Kristusovo ne more biti samo metafora, ker je predmet vere (de fide), ki smo jo dolžni ne metaforam, ampak stvarnostim. Pesniško izražanje pa je in mora biti svobodno. Ker je po notranji razmerni analogiji en analogon podoba, znamenje drugega, zato je mogel reči sv. Tomaž Akv.: »Ipsum corpus Christi verum praesignat corpus mysticum« (III. Sent. dist. 12 q. 4 a. 1 quaestiunc. 1 obi. 1) po zgledu Viljema Auxerreskega, ki je dejal: »Corpus Christi naturale est sacramentum corporis mystici« (Summa aurea III tract. 1 cap. 4 q. 5). Ker je torej mistično telo Kristusovo v naznačenem smislu analogen pojem, zato ima tudi pravi ali resnični pomen. Ker izraža nekaj notranjega, stvarno svojega, bi ga mogli imenovati tudi svojski pojem, kakor pravi Grandi.

Jos. Turk.

### O pisatelju okrožnice »Rerum Orientalium«.

Neki rimski dopisnik mnogih nemških listov je poročal, da je okrožnica osebno delo Pija XI. Dopisnik »Kath. Kirchenzeitung« (1928, št. 45) pa trdi, da je javna tajnost, da je vprav zaradi sodelovanja pri tej okrožnici škof M. d'Herbigny celo poletje ostal v Rimu ter bil po papeževi želji njemu vedno na razpolago. Zato ni mogel izpolniti že dane obljube, da bi imel uvodni govor na zborovanju nemških akademikov v Konstanci. K temu do-

daje dobro informirani dopisnik še sledeče opazke. Pravi namen okrožnice je, da ustvari boljše pogoje za obstanek in delovanje Vzhodnega instituta. Dokler bo orientalistika, kakor doslej, v glavnem samo stvar nekaterih amaterjev (Liebhaberei) in bodo samo v Orientu delujoči redovi pošiljali po par slušateljev na Vzhodni zavod, mora zavod ostati mrtvorojeno dete ali vsaj ne more uspevati. Očividno je, da se s tako majhnimi in osamljenimi močmi ne more uspešno vršiti tako veliko podjetje, kakor je delo za zedinjenje. Okrožnica pa hoče dati institutu doslej nezadostno podlago in naslednike apostolov opozoriti, da so tudi oni dolžni prevzeti velik delež tega dela.

Iz prvega vira mi je znano, da so informacije KZ pravilne. A istotako je gotovo, da ima prav tudi rimski poročevalec drugih nemških listov. Znanstveno in apostolsko delo za krščanski Vzhod vodi osebno sam s v. o. č. e. Vprav to, da si je na izreden način izbral preprostega redovnika za glavnega svetovalca in da je tega svetovalca na še bolj izreden način povzdignil za škofa, očividno potrjuje omenjeno dejstvo. Razume se, da so morali pri okrožnici sodelovati tudi strokovnjaki in očividno je, da je predvsem sodeloval glavni papežev svetovalec v vzhodnih vprašanjih.

Sedanjšega sv. očeta večkrat nazivajo »misijonskega papeža«. Toda to je treba vzeti cum grano salis. Znano je namreč, da vse delo za širjenje vere med pogani vodi rimska kongregacija Propagande. V tej kongregaciji se pripravljajo razni dekreti in okrožnice. Resnično je, da se je misijonsko delo po stoletnih izkušnjah in po najnovejših preuredbah vprav pod sedanjim papežem zelo dvignilo in da to tudi on odobrava in podpira. Bistveno bolj pa je resnično, da je sedanji sv. oče res papež cerkvenega zedinjenja — z vso svojo trezno bistroumnostjo, z vsem žarom svoje duše in z vso odločnostjo svoje volje. O tem priča tudi okrožnica »Rerum Orientalium«.

Okrožnica navaja marsikaj, kar bi spadalo v področje in v dekrete rimskih kongregacij. Toda nikaka skrivnost ni, da v rimskih kongregacijah ni zadosti strokovnjakov za take namene, kar končno indirektno naglašava vsebina in dejstvo okrožnice same. Resnično je, da tudi v episkopatu še ni dosti zanimanja in umevanja za pereče vprašanje krščanskega Vzhoda. V tem je resnično glavna nevarnost, da bo katoliška cerkev zamudila velike zgodovinske trenutke in da Pij XI. ne bo mogel ostvariti in utrditi svojih načrtov in podjetij. Zato se okrožnica s tako nujno prošnjo obrača vprav na škofo. Okrožnica je imela ta uspeh, da je letos narastlo število slušateljev Vzhodnega instituta.

Na tem polju bi mogli uspešno sodelovati predvsem slovanski škofje in znanstveniki. Tako so n. pr. jugoslovanski škofje dali iniciativo za apostolsko pismo ob 1100 letnici Cirilovega rojstva. Tudi okrožnice in sklepi škofovskih konferenc v Zagrebu l. 1926. in 1927. bi znatno pospeševali koristi vesoljne cerkve, ako bi se tako izvajali, kakor so zamišljeni in razglašeni. Popolnoma gotovo je, da bo trpela vesoljna cerkev, ako ne bodo Slovani vršili važne funkcije, ki jim je po božji Previdnosti odločena v okviru vesoljnega krščanstva.

F. G.

## Pasivna asistencija pri mešanih zakonih.<sup>1</sup>

### Izjava.

Na moja izvajanja o tem predmetu (BV VIII, 97—116) je prof. dr. Kušej v svojem odgovoru (BV VIII, 256—265) deloma ponovil deloma dodal trditve, ki ne morem molče mimo njih.

1. G. prof. Kušej se naslanja na moraliste in kanoniste, jaz se sklicujem na odloka Sv. oficija praškemu in lavantinskemu ordinariatu. Izrečno

<sup>1</sup> Priobčimo izjavo g. dr. V. Močnika in protizjavo g. dr. R. Kušaja. S tem je kontroverza za nas končana. — Uredništvo BV.

A.

se baviti z avktorji, na katere se prof. K. opira, nisem imel povoda, ker nobeden naravnost ne trdi, da še veljajo Lambruschinijeve instrukcije za lavant. škofijo in ker nobeden ne navaja dokazov za svoje naziranje. Prof. K. navaja samo tiste avtoritete, ki so po njegovem mnenju za njegovo trditve, molči pa o drugih, ki zagovarjajo nasprotno stališče. Dva taka kanonista sem navedel v svoji razpravi, ne da bi se opiral na njune trditve. Važno je dejstvo, da noben avktor, na katere se naslanja prof. K., ni poznal tudi odgovora Sv. of. lavant. ordinariatu.

Med cerkvenimi avtoritetami navaja prof. K. Prümmerja, Manuale theol. moralis in Tanquereya, Synopsis theol. moralis ter pravi, da o obliki pasivne asistence ne govorita (BV VIII, 257). Iz zadnjega Prümmerjevega tam citiranega stavka pa je razvidno, da govori o čisto pasivni asistenci; iz Tanquereyevoga besedila sklepam, da ima tudi on v mislih čisto pasivno asistenco. Ta stvar je že spravljena s sveta in je prepozno, sklicevati se na avtorja po odgovoru Sv. of. praškemu in lavant. ordinariatu, in zlasti po odgovoru interpretacijske komisije z dne 10. marca 1928.

Prof. K. se nič ne ozira na Prümmerjev Manuale iuris canonici. Ze v 3. izd. 1922 str. 412 pravi: »Huiusmodi passiva (t. j. čisto pasivna) assistentia iam non videtur esse neque licita neque valida ac proinde ... parochus nequit valide assistere.« Isto uči v najnovejši, 5. izdaji. In v svojem Vademecum theol. mor., ki je izšel l. 1923. (kakor Manuale th. mor., vendar malo pozneje) piše Prümmer na str. 512: »Assistentia passiva consistens in hoc, quod parochus absque omni religioso ritu (i. e. sine vestibus sacris et extra locum sacrum) unice gerit officium testis qualificati, qui manifestatum consensum contrahentium postea in libro matrimoniorum scribit, hodie neque valida neque licita est de iure communi (cf. S. Off. d. 26. Nov. 1919). In nonnullis tamen regionibus (e. g. in regno Chilensi, in Austria et Hungaria, in nonnullis diocesibus Germaniae) S. Sedes eam permisit ad maiora mala vitanda in matrimoniis mixtis, in quibus contrahentes pervicaciter negant cautiones praescriptas (cf. nostrum Man. iur. can. q. 334). Videntur tamen haec indulta esse revocata per decretum S. Off. modo citatum.« — In Tanquerey? Prof. K. se opira na 9. izd. iz l. 1922. Toda v 10. izd. iz l. 1925, je stavek, ki ga prof. K. citira iz 9. izd. sebi v prilog, izostal, pač pa T. v 10. izd. str. 536 n. 914 poudarja: »Decretum Ne temere et Codex iam promulgata sunt toto orbe terrarum« (izvzemi katoličane vzhodnih obredov). Torej so nekdanje izjeme po T. prepričanju odpravljene.

Po vsem tem smatram za dokazano, da se prof. K. po krivici sklicuje na Prümmerja in Tanquereja in da mu izmed navedenih treh avtoritet ostane le še Vidal.

2. Moja trditve, da je po dekretu Tametsi bila pasivna asistenca samo fizično mogoča, ne pa moralno in pravno, t. j. da je bila nedopustna, drži vseskozi. Sklicujem se na Wernz-Laurentiusa (Ius decretalium IV, 1, 1911 312): »Quo iure Ecclesiae vigente fideles nequeunt... vel immutare ritus etiam accidentales... atque vicissim parochi omnino abstineant necesse est ab assistentia mere passiva, nisi in casibus a iure specialiter permisis... Quae assistentia activa et ritualis parochi, ut ipso cap. Tametsi (coniungere aut benedicere)... a parte traditur...« Kdor prečita dekret Tametsi, mu mora biti stvar jasna. Benedikt XIV., De Syn. dioec. l. 6. c. 5, n. 5 ne dokazuje nič (prim. Kutschker, Eherecht IV, 767 sl.), prav tako ne Schulte, Eherecht 272; nobeden se na navedenih mestih ne bavi z vprašanjem. Apost. stolica je čisto pasivno asistenco dovolila prvič okrog 30 let po dekretu Tametsi. (Prim. Instr. Antonelliana 15. Nov. 1858: »Insuper in tribuendis huiusmodi dispensationibus... adiectae quoque fuerunt conditiones, ut haec mixta coniugia extra Ecclesiam et absque parochi benedictione ulloque alio ecclesiastico ritu celebrari debeant.«)

Brez pridržka se pridružim trditvi prof. K., da je asistenca principale, pasivnost (kakor tudi aktivnost) le quale; tega nisem nikjer zanikal, kakor je razvidno iz moje razprave (BV VIII, 109). Zanikam pa, da se koncesije

apost. stolice nanašajo samo na principale brez ozira na quale. V dokaz breve Gregorija XVI. avstr. škofom: »Si huiusmodi nuptiae (sc. sine debitis cautionibus)... celebrentur: tunc parochus catholicus... poterit iisdem nuptiis materiali tantum praesentia... adesse, perinde ac si partes unice gereret meri testis, ut aiunt, qualificati seu auctorizabilis...« Z ozirom na te koncesije Gregorija XVI. piše rimska revija *Ius pontificium* 1928 str. 7: »Ante promulgationem CIC decr. Ne temere, ex AS tolerantia, non ubique obtinebat quoad formam matrimoniale in mixtis nuptiis et ideo alicubi in vigore perdurabant concessiones speciales, ne m p e facultas passive ad assistendi matrimoniis mixtis illicitis.« Koncesije se torej nanašajo na pasivno assistenco in sicer samo (tantum) pasivno assistenco, ne pa na assistenco sploh brez ozira na obliko, t. j. principale, kakor hoče prof. K. Zato je njegova trditev stvarno neutemeljena in tudi metodično pogrešna. Glavno vprašanje je namreč, so li koncesije Gregorija XVI. privilegiji in indulti v zmislu kan. 4 ali ne: s tem kanonom koncesije stojijo in padejo.

Prof. K. misli, da so privilegiji (BV VIII, 264), oklepajoč se besede *facultas*. Vendar je to izključeno iz sledečih razlogov: a) Interpretacijska komisija je na vprašanje, je li s kan. 1102 § 1 preklicana *facultas passive assistendi* (ki jo vsebujejo koncesije Gregorija XVI.), odgovorila: *affirmative*. S tem je implicite rečeno, da te koncesije niso ne privilegiji ne indulti v zmislu kan. 4, ker bi se sicer odgovor moral glasiti negativno. — b) *Facultas passive assistendi* je »velut ultimis tolerantiae limes« (S. Off. 21. Jun. 1912). Gre torej samo za toleranco, kar priznava i prof. K. (BV VIII, 260). Toda iz tolerance ne more nikdar nastati privilegij (in tudi ne indult po kan 4). — c) Rimska revija *Ius Pontificium* 1928 zv. 1, str. 7 piše: »... consequenter facultas passive assistendi (ki jo vsebujejo koncesije Gregorija XVI.), de qua supra quaeque nec ius erat nec privilegium, sed veluti ultimis tolerantiae limes, implicite revocata est.«

Kar se tiče kan. 4, 60 in 71, ohranijo vsi ti kljub moji trditvi svoj zmisel. Istega nazora je Oietti, profesor cerkvenega prava na gregorijanski univerzi v Rimu. Njegov nazor sem si osvojil predvsem radi prakse rimskih kongregacij. Oietti utemeljuje svoj nazor, dočim Vidal iz tolerance nekdanje čisto pasivne assistence sklepa na toleranco sedanje, kar pomeni precejšen skok. Sicer pa moje dokazovanje ne sloni na Oiettijevem nazoru, marveč sem se tega poslužil v podkrepitev svoje trditve.

Pogrešena je trditev, da se »koncedirana toleranca tiče po prejšnjem in sedanjem pravu veljavnega, a ne dovoljenega pravnega čina in ni v kodeksu izrečno nikjer preklicana« (BV VIII, 262). Pravni čin, na katerega se nanaša koncedirana toleranca, je čisto pasivna assistenca in ta pravni čin je bil za gotove kraje dovoljen in veljaven po starem pravu, dočim isti pravni čin po novem pravu ni niti veljaven niti dovoljen. Današnja pasivna assistenca je pri nedovoljenih mešanih porokah sicer veljavna, toda po kan. 1097 § 1 n. 1, ki ne dopušča nobene izjeme, nedopustna. Ta predpis navedenega kanona se nahaja že v dekretu *Ne temere* (čl. V § 1), a ga je odlok Sv. of. z dne 21. junija 1912 obenem s čl. IV § 3 v zvezi s čl. XI § 2 derogiral. Ker so vsi ti člani brez pridržka sprejeti v kodeks, veljajo za vse poroke brez izjeme; s kan. 4 se njih neobveznost ne da vzdržati.

3. Prof. K. se sklicuje na Hillinga ter navaja njegove besede, ki se nanašajo na odgovor Sv. of. freiburškemu ordinariatu v zadevi zakonskega procesa, in dotične besede kratko in malo obrne na odgovor istega oblastva lavant. ordinariatu v zadevi nedovoljenih mešanih porok. Toda med obema odlokoma je velika razlika; dočim namreč odgovor freiburškemu ordinariatu določa nekaj, kar gre preko kan. 1964, torej nekaj več in nekaj novega, radi česar Hilling po pravici zahteva službeno razglasitev, naroča odgovor istega oblastva lavant. ordinariatu samo: »In omnibus servandas esse praescriptiones CIC.« Zato sodi ta odgovor pod kan. 17 § 2 drugo, oni freiburškemu ordinariatu pa pod kan. 17 § 2 zadnjo tretjino.

Prof. K. se opira na Hillinga in ž njim trdi, da »so odloki rimskih oblastev lahko tudi pravno pomotni« (BV VIII, 263 zgor.). Hilling kaj takega



niti po zmislu ne trdi. V Archiv f. kath. KR. 1927, 572 izvaja: »Ist somit die erste Antwort des hl. Officiums an den Erzbischof von Freiburg völlig gerechtfertigt und ihre Übereinstimmung mit den Vorschriften des CIC nachgewiesen, so erheben sich gegen die zweite Antwort meines Erachtens gewisse Bedenken.« Hilling ima pomisleke, se li drugi odgovor ujema s predpisi kodeksa. Malo pozneje pravi: »Nach meiner Auffassung steht dieselbe aber mit dem can. 1964 in Widerspruch.« In na str. 73 sp.: »Ich halte demnach eine Anwendung des can. 1964 auf den katholischen Teil, der erst im Begriffe steht, eine Ehe zu schliessen, für völlig ausgeschlossen.« To je prav vse. Je tu kaj govora o kaki pravni pomoti, ki bi jo bila zagrešila apostolska stolica? In ali niso kongregacije upravičene izdajati po potrebi splošne odloke, ki niso v skladu s kodeksom? Pimerjajmo vendar Benedikta XV. Motu proprio Cum iuris canonici III! In če ni v skladu s kodeksom, je radi tega odlok že pravno pomoten? Življenje se vendar razvija in zato treba tudi novih norm.

4. Glede pomena in dalekosežnosti odgovora interpretacijske komisije z dne 10. marca 1928 in odgovora Sv. of. lavant. ordinariatu navajam tri avtoritete, da se vidi, kaj in kako drugi sodijo o teh izjavah.

Prof. dr. Haring piše k izjavi interpretacijske komisije (Theol.-prakt. Quartalschrift 1928, 601 sl.): »Das heißt, bei Mischehen ist, soweit dieselben überhaupt gestattet werden (vgl. can. 1060 ff.), wie bei anderen Ehen vom Trauungsorgan der Konsens der Eheleute zu veranlassen...« Obenem doslovno navaja vprašanje, ki ga je predložil lavant. ordinariat, ter odgovor Sv. of. in pravi: »Anfrage und Antwort läßt an Klarheit nichts vermissen. Nunmehr ist ja durch die Erklärung von 10. März 1928 die Frage entschieden. Doch wäre die nach Marburg gerichtete Antwort vom 24. Nov. 1920 allgemein bekannt geworden oder gar in den Acta Ap. Sedis erschienen, so wären manche Schwankungen den Kanonisten erspart geblieben.« Ze spričo teh besed je očitek, da precenjujem odgovor Sv. of., neopravičen.

Rimska revija Ius Pontificium piše na prej navedenem mestu: »... Ante promulgationem CIC decretum Ne temere, ex A. S. tolerantia, non ubique obtinebat quoad formam matrimonialem in mixtis nuptiis et ideo alicubi in vigore perdurabant concessiones speciales, nempe facultas passive adstipendi matrimonii mixtis illicitis. Verum per promulgationem Codicis, in quem decr. Ne temere substantialiter receptum fuerat, eiusdem decreti dispositiones denuo promulgatae sunt absque ulla exceptione.« Med temi dispozicijami so tudi členi IV § 3, V § 1, XI § 2. Sledi zaključek: »Quare ubique tenent (sc. dispositiones decr. Ne temere) et consequenter facultas passive adstipendi, de qua supra, implicite revocata est.«

Druga rimska kanonistična revija Il monitore ecclesiastico 1928 str. 106 piše: »Il can. 1112 vuole che anche nei matrimoni misti si 'chiegga e riceva' dal sacerdote assistente al matrimonio il consenso degli sposi (can. 1095 § 1.) com' era già stabilito nel decreto Ne temere. Appunto perciò, in vista del Ne temere, già la S. C. del S. Ufficio, 5 agosto 1916, aveva stabilito che la tolleranza della assistenza passiva ai matrimoni misti restava soltanto in quelle regioni ove il Ne temere non si applicava ancora. Poichè col Codice il diritto del Ne temere è stabilito ovunque è chiaro il disposto di questa risoluzione.«

Monakovski profesor Knecht, ki pa še ne uporablja izjave interpretacijske komisije z dne 10. marca 1928, piše (Handbuch des kath. Eherechts, Freiburg 1928, 311): »Hält sich nun der für die gültige Trauung zuständige kath. Geistliche gehorsam an das gegebene Recht des CIC, so ist eine gültige Mischehe nur möglich, wenn vorher die Bürgschaften geleistet, Befreiung vom Eehindernis erteilt und die Bedingungen erfüllt sind.« V opombi k temu dostavlja: »Eine Trauung ohne diese Voraussetzungen seitens eines zuständigen Geistlichen wäre schwer sündhaft

und strafbar, würde aber eine gültige Ehe bewirken.« Avktor ne priznava nobenih izjem.

Po vsem tem ne morem pritegniti prof. K., da je stvar še dvomna, ampak je dovolj jasna. Dr. Vinko Močnik.

### Protiizjava.

V predstojećih izvajanjih se dr. Močnik ponovno trudi dokazati, da je vprašanje dopustnosti pasivne asistencije dokončno rešeno v negativnem smislu. Pri tem predstavlja stvar tako, da moji argumenti zgube na tehtnosti, če se Prümmer in Tanquerey v najnovejših izdajah svojih del glede pasivne asistencije izražata previdneje. Toda to, kar citira Močnik iz Prümmerja in Tanquereya dokazuje samo, da pasivna asistencija v smislu prejšnjega prava ne obstoja več, kar je itak nespono in kar poudarjam tudi jaz. Prümmerju se dotični indulti z de preklicani (videntur revocata). Torej pušča on vprašanje de facto odprto.

Da gre še vedno za sporno vprašanje, izhaja najbolje iz besedila na str. 659—661 Wernz-Vidalovega Jus canonicum V, 2. izdaja iz l. 1928. Vidal svojega naziranja izza l. 1925, ni spremenil. Celo na gregorijanski univerzi so torej učenjaki glede nadaljnje veljavnosti predmetnih indultov, v našem primeru Lambruschinijevih instrukcij, različnih mnenj.

Kako tolmači g. dr. Močnik odgovor sv. oficija lavantinskemu ordinarjatu in kak pomen mu pripisuje, to je stvar njegovega osebnega uverjenja. Za me njegova argumentacija, da je bila s prejšnjo pasivno asistenco opozvana tudi »tolerantia assistendi in matrimoniis mixtis illicitis«, toliko časa ne bo prepričevalna, dokler je juridično mogoče braniti tudi nadaljnjo veljavnost predmetnih indultov. Dokaz, da je to v istini mogoče, nam nudi celo papeška gregorijanska univerza v Rimu.

Močnikovo spoštovanje napram odlokom osrednjih cerkvenih oblasti zasluži vse priznanje. Toda sklicevanje na Mutoproprio »Cum juris Canonici« III v to zvezo nikakor ne spada, ker gre tam za povsem druge predpostavke in drug namen kakor pri navadnih uradnih odlokih, ki so v istini lahko tudi pravno pomotni, ako nasprotujejo objektivnemu pravu.

Močnik dokazuje, da Lambruschinijeve instrukcije niso privilegiji. Potem so pač indulti, kakor jih nazivata tudi Prümmer in Vidal. Pravni efekt ostane isti, t. j. da veljajo še danes, ker niso izrečno preklicani (c. 4).

Na nadaljnja izvajanja M. ne reagiram, ker ni namen strokovnega lista, da polnita v njem pri jasnosti problema dva nasprotna avtorja dragocen prostor z brezplodnimi jurističnimi dialogi.

Sv. stolici je bil predložen že pred meseci v odgovor »Dubium«, formuliran slično kakor v BV VIII, 265. Kadar dojde odgovor od interpretacijske komisije, ki se more glasiti samo »affirmative« ali »negative«, bo na sebi zanimivi spor dokončno likvidiran. Dr. Rado Kušej.

### Nov organ za raziskovanje srednjeveške teologije.

Z novim letom 1929 bodo začeli benediktinci opatije Mont César v Louvainu izdajati novo revijo: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. Izhajala bo četrtletno v zvezkih po 8 tisk. pol; cena za inozemstvo ji bo 15 belg (120 Din). Namenjena bo raziskavanju patristične in srednjeveške teologije. Dočim bo za patristično dobo vključevala literarno-kritična izsledovanja — za ta je na razpolago drug benediktinski organ, *Revue Bénédictine*, — bo za srednji vek, kjer je še toliko nepojasnjenega, prinašala tudi zgodovinske, literarne in tekstne studije, koikor so v stiku s teologijo. Redno bo prinašala še ne objavljene tekste. Posebne vrednosti bo kritično poročilo o spisih, ki se nanašajo na srednjeveško teologijo; to poročilo, posebej paginirano, je zamišljeno kot pendant k poročilu o starem latinskem krščanskem slovtvu v *Revue Bénédictine*. V seznamu sotrudnikov srečamo dobro znana imena, učene zastopnike raznih redovnih družin in svetnega klera. V novi reviji smemo pričakovati prvovrsten znanstven organ.

F. K. L.

### V oceno smo prejeli

(od 1. jul. 1928 do 28. dec. 1928):

- Bartmann B., Lehrbuch der Dogmatik. 7. Aufl. I. Bd. 8<sup>o</sup> (XII u. 448 S.). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 11; M 13.
- Bernik F., Srečni bodimo! 8<sup>o</sup>, 300 str. Domžale 1928, Samozaložba.
- Bulić F.-Abramić M., Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku. God. XLIX. Split 1926/27.
- Erjavec F., Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem. 8<sup>o</sup>, 340 str. Ljubljana 1928, Prosvetna zveza.
- Fahsel H., Ehe, Liebe und Sexualproblem. 8<sup>o</sup> (X u. 142 S.). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 4.
- Goettsberger J., Einleitung in das Alte Testament. 8<sup>o</sup> (XVIII u. 522 S.). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 18.
- Grabmann M., Einführung in die Summa Theologiae des heil. Thomas von Aquin. 2., neubearb. u. verm. Aufl. Freiburg i. B. 1928, Herder. M 4-50.
- Hausherr I.-Horn G., Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le nouveau Théologien (949—1022) par Nicéas Stéphanos. (Orientalia christiana XII.) 8<sup>o</sup> (XCVI & 255 pp.). Roma 1928, Pontif. Inst. Oriental. Stud. L 35.
- Karhut S., Grammatika ukraínskoj cerkvenoslov. movi, (Praci bogosl. nauk. tovaristva III.) 8<sup>o</sup> (XX & 284 str.). Lvov 1927.
- Mayer W., Katechetik. 2. Aufl. 8<sup>o</sup> (X u. 200 S.). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 4-40.
- Opeka M., Studenci žive vode. 8<sup>o</sup>, 239 str. Ljubljana 1928, Prodajalna KTD.
- Pavić I., Božja objava. 8<sup>o</sup>, 144 str. Trst 1928, Društvo sv. Mohora za Istru.
- Rakovec E., Sestava človeškega jezika ali splošna etimologija. 8<sup>o</sup>, 106 str. Boštanj ob Savi 1927. Samozaložba.
- Rakovec E., Tolmač slov. jezika ali slov. etimolog. 8<sup>o</sup>, 222 str. Boštanj ob Savi 1927. Samozaložba.
- Redovniški poklici. 16<sup>o</sup>, 64 str. Ljubljana 1928, Glasnik presv. Srca Jezusovega.
- Stummer F., Einführung in die lateinische Bibel. 8<sup>o</sup> (VIII u. 290 S.). Paderborn 1928, F. Schöningh. M 9.
- Zimmermann S., Psihologija za srednja učilišta. 2. izd. 8<sup>o</sup> (XX i 256 str.). Zagreb 1928, Jugoslav. Štampa d. d.
- Žagar J., Liturgični molitvenik. 32<sup>o</sup>, 128 str. Lj. 1928, Samozaložba.

### Naročnikom.

1. Cena IX. letniku Bogoslov. Vestnika, ki bo obsegal vsaj 20 tiskanih pol, je **50 Din** za kraljevino SHS, **60 Din** za inozemstvo.

2. Gg. naročnike prosimo, naj pošljejo naročnino **takoj**. Naročnina je edini gmotni vir lista. — Kdor še ni poravnal naročnine za l. 1928., naj nikar ne odлага!

3. Naročnike, ki spremene bivališče, prosimo, naj javijo svoj novi naslov upravi lista.

4. Naročila in vse, kar zadeva upravo, naj izvolijo gg. naslavljati na **Úpravo Bog. Vestnika, Ljubljana, Prodajalna K.T.D., Kopicarjeva ul. 2.**

5. Pri upravi se naročajo tudi vse druge publikacije Bog. Akademije. Naročniki so podporni člani Akademije in dobivajo vse druge njene publikacije po znižani ceni (10% popusta).

### Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. IX. (1929) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est **Din 60**. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

### Novejše publikacije Bog. Akademije.

#### Razprave:

5. zv.: Turk, dr. Jos., Tomaz Hren. Din 5.

6. zv.: Grivec, dr. F., Mistično telo Kristusovo. Metodična in praktična vprašanja. Din 4.—

7. zv.: Grivec, dr. F., Rerum orientalium. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. Din 4.

---

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.  
Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.

*Poština za kraljevino SHS  
v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

---

IZDAJA

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

LETO IX

ZVEZEK II

LIUBLJANA 1929

# KAZALO

(INDEX)

## I. Razprave (Dissertationes):

- Lukman, Kartuzijana Sifrida iz Jurkloštra »Commendacio celle« (Syferidi Carthusiani Gyriensis »Commendacio celle«) 97  
Bren, Boj za porciunkulski odpustek v ljubljanski škofiji (Controversia de indulgentia Portiunculae in dioecesi Labacensi). Konec . . . . . 113

## II. Praktični del (Pars practica):

- Sodobni pastoralni problemi. (Dr. C. Potočnik) . . . . . 125  
Drugi katehetski kongres v Münchenu. Konec. (J. Bogovič) . . . 160  
O izrednem svetem letu 1929. (F. Ušeničnik) . . . . . 169

## III. Slovestvo (Litteratura):

- a) Pregledi:  
K zgodovini bizantinske teologije (F. K. Lukman) . . . . . 173  
b) Ocene in poročila:  
Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin. 2. Aufl. (A. U.) 179 — Zimmermann, Psychologija za srednja učilišta. 2. izd. (A. U.) 179 — Malvy-Viller, La confession orthodoxe de Pierre Moghila (F. Grivec) 279 — Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. Peta knjiga (1201—1246). Uredil Milko Kos (Jos! Turk) 180.

## IV. Razno (Miscellanea):

- Papež o katoliški akciji 182.

# KARTUZIJANA SIFRIDA IZ JURKLOŠTRA „COMMENDACIO CELLE“.

(Syferidi Carthusiani Gyriensis »Commendacio celle«.)

*Dr. F. K. Lukman.*

**Summarium.** Cod. 40 (membr. saec. XIII.) Bibliothecae publicae in urbe Ljubljana post tractatus quosdam asceticos nouem opuscula poetica continet, quae uitam asceticam Carthusianorum commendant, ordinis origines, restaurationem carthusiae Gyriensis (Gyrium, Jurklošter, Gairach in Slovenia prope Celeiam) per Leopoldum VI e ducibus Babenbergensibus factam narrant. Codicem fere totum manu scripsit frater Syferidus, Sueuus, qui dissipatis bonis paternis ac defuncta uxore in carthusia Gyriensi monachum agebat medio saec. XIII sub priore Wilhelmo, quem annis 1255 et 1260 priorem fuisse constat. Syferidum auctorem esse primi atque ultimi opusculi (quae »Commendacio celle« et »Gesta siue religiosa preconia incliti ducis Leupoldi« inscribuntur) admonuit uir cl. M. Kos, qui primus codicem descripsit et »Gesta... Leupoldi« euulgauit. In praesente dissertatione ostenditur praeter ista Syferidum alia duo carmina, quae in codice continentur, composuisse: »Versus exhortacionis ad Petrum nouicium« et »Versiculos cuiusdam cellicole in Giris«, »Versus... ad Petrum« Syferidanos nomen intextum testatur praeter similitudinem maximam cum »Commendacione celle«, quam prae se ferunt. Ob locutionum similitudinem auctor quoque autumat non esse nisi Syferidum, qui dubium de genuinitate uersiculorum nouitii cuiusdam in Seycz (Žiće, Seiz, carthusia celebris in Slovenia) uersiculorum »numero duodeno bis notato« expressit. Analiſi breui »Commendacionis celle« et »Versiculorum« proposita, eisque paucis collectis, quae ad personam et uitam Syferidi melius cogoscendam faciant, duo carmina haec e codice manuscripto primum in lucem eduntur.

## I. POJASNILA.

Opisujoč srednjeveške rokopise na Slovenskem je prof. Milko Kos zadel na doslej neznanega kartuzijanskega pesnika iz Jurkloštra, Sifrida (Syferidus), ki je živel v 13. stoletju. Jurkloštrsko kartuzijo je ustanovil krški škof Henrik (1167 do 1174) proti koncu svojega vladanja, in ko je bila že čez malo decenijev propadla, jo je Babenberžan Leopold VI. l. 1209. obnovil. V Zborniku za umetnostno zgodovino VI (1926) 89—95 je M. Kos opisal tri rokopise iz Jurkloštra, ki jih danes hrani Državna študijska (licejska) knjižnica v Ljubljani; enega izmed teh, ki je v knjižnici zaznamovan s številko 40 (perg., 13. stol.), je napisala Sifridova roka (gl. Zbornik VI, 94/95). Na listih 115'—146 in 149'—158' so naslednji spisi v verzih: 1. Commen-

dacio celle, 2. Versus exhortacionis ad Petrum nouicium, 3. Dicitamen exhortatorium, 4. Versiculi de commendacione celle, 5. Versiculi cuiusdam cellicole in Girio, 6. Vite solitarie laudes, 7. Versus de commendacione ordinis Carthusiensis, 8. Versus de origine ordinis Carthusiensis, 9. Gesta siue religiosa preconia incliti ducis Leupoldi. Pred pesnitvijo o vojvodu Leopoldu stoji sestavek v prozi, Miraculum de principiis ordinis Carthusiensis (fol. 146—149), ki je pač radi svoje vsebine, poročila o početku kartuzijanskega reda, prišel na to mesto med spise v verzih. V vrsti pesniških komadov se opaža premišljena razporedba: najprej se opeva redovno življenje, zlasti stroga kartuzijanska askeza, potem začetek kartuzijanskega reda in naposled (druga) ustanovitev jurkloštrske kartuzije, kjer je živel pisec rokopisa.

Med naštetimi pesnitvami sta prva in zadnja najrazsežnejši: prva ima 468 verzov, zadnja okroglo 230; vse druge so kratke. »Gesta siue religiosa preconia incliti ducis Leupoldi« je izdal M. Kos, Rimana pesem o ustanovitelju Jurkloštra vojvodu Leopoldu VI. v Časopisu za slovenski jezik, književnost in zgodovino VI (1927) 230—241, kjer je pesnitev ocenil kot zgodovinski vir, pa tudi zbral iz nje ter iz uvoda prvega komada (Commendacio celle) Sifridove biografične drobce (Časopis VI, 231).

V Zborniku VI, 95 in v Časopisu VI, 31 pravi M. Kos, da se imenuje Sifrid avktorja dveh spisov v rokopisu, namreč prve in zadnje pesnitve (Commendacio celle in Gesta . . . Leupoldi). Temu je treba dostaviti, da se imenuje tudi avktorja drugega komada, Versus exhortacionis ad Petrum nouicium: Omnimodis fidus tibi consulit hoc Syferidus (fol. 136'; cf. Commendacio celle v. 326). Tudi brez te izjave bi ne bilo dvoma, da so ti verzi Sifridovi: misli, frazeologija, verzna tehnika, vse priča dovolj jasno, da je te verze napisal isti avktor kakor Commendacio celle.

Na tretjem in četrtem mestu v rokopisu so verzi, ki so po pričevanju napisov nastali v kartuziji pri Žičah. Na četrtem mestu stoječi Versiculi de commendacione celle — 24 jih je — se izdajajo za pesnitev nekega žiškega kartuzijanskega novinca. Ne prinašajo novih misli, pa po jeziku so prav spretni. Vprav to je spodbudlo nekega celičarja (cellicola) v Jurkloštru, da je v prav tako 24 verzih podvomil, je li one verze žiški novinec res spesnil, si jih li ni marveč kje izposodil: če je tuje blago



prodajal za svoje, naj se skesa in naj se pokori za svojo ničemurnost in slavohlepnost. Ta pesniški zmožnosti žiškega mladega kartuzijanca tako nezaupljivi »cellicola in Girio«, čigar dva tucata verzov stojita v rokopisu na petem mestu, ni, mislim, nihče drug ko Sifrid sam. Za malo se mu zdi, da bi novinec napisal verze, ki mora on, veščak, priznati, da so umetni: Quos qui dictavit, illum deus arte beaut subtili certe, gnaris hoc constat aperte. Sifrid se sicer ne imenuje avktorja, toda misli o celici in o prazni slavohlepnosti so izražene čisto po njegovem načinu in zopet naletimo na njegove izraze kot: cella ueterana siue nouella; euomit hunc cella; grex fratrum seniorum.

Za Sifridove imajo torej veljati pesmi, ki so v rokopisu na prvem, drugem, petem in zadnjem mestu, t. j. Commendacio celle, Versus exhortacionis ad Petrum nouicium, odgovor žiškemu novincu-pesniku in spev o Leopoldu VI.

Tukaj objavljam prvo in tretjo izmed pravkar imenovanih. Novincu Petru namenjeni verzi so tako sorodni prvi pesnitvi, da bi natisniti jih skoraj pomenilo ponatisniti posamezne verze iz prejšnje proslave celice. Glede tehnične ureditve omenim, da je v rokopisu tekst pisan nepretrgoma, začetki verzov so označeni z velikimi začetnicami, v tisku pa so verzi oddeljeni. Naslovi, v rokopisu rdeči, so natisnjeni kurzivno. Naslovov v verzih ne štejem med verze pesnitve.

Commendacio celle ni enotna pesnitev, temveč obsega prav heterogene sestavine. Vv. 45—50 (De septem viciis) so n. pr. tujci v svoji okolici. Isto velja za vv. 182—196 o ustanovitelju kartuzijanskega reda, za vv. 236—274 o Kristusovem življenju in učenju in o vv. 421—448 o kartuziji v Burgundiji, o provincijah kartuzijanskega reda in o Sifridovi švabski domovini, ki še nima nobene kartuzije. Najbrž so to verzi, narejeni ob raznih prilikah ali tudi ne celo izvirni, ki jih je naposled brez toge zveze vtaknil v okvir hvalospeva celici. Celo pesnitev pa je zamislil kot enoto. To izpričujejo uvodni in sklepni verzi (4. 5 in 466. 467), s katerimi pozivlje priorja Viljema, naj verze pregleda, presodi in nemara popravi. Vprav 467. verz bi bil poprave kaj potreben.

Odgovor žiškemu novincu je lepo zaokrožen, skrbno izpiljen, šegav in duhovit. Ko je podvomil, so li uglašeni verzi lasten izdelek mladega redovnika, je moral to povedati kar

se da obzirno, hkratu pa pokazati, da ima misli in jih zna tudi povedati, vsaj tako ko Žičan.

M. Kos je v Časopisu VI, 31 zbral, kar pove Sifrid o sebi v pesnitvi *Gesta* . . . Leupoldi in v uvodu k pesmi *Commendacio celle*. Sifrid je bil doma na Svabskem (*Sweuus, ex Sweuis natus*). Bil je sin premožnih staršev, pa je dediščino zapravil (*Gesta* v. 184). Bogato se je oženil, pa mu je žena kmalu umrla (*Gesta* vv. 185. 186). Nato je vstopil v kartuzijanski red v Jurkloštru na slovenskih tleh (*Commendacio* v. 2: *Gyrio nutrit eum Sweuum Sclauonica tellus*). Kako je prišel v Jurklošter, nam ne pove. V obeh pesnitvah imenuje priorja Viljema (*Gesta* vv. 36. 177; *Commendacio* v. 466); ta je bil vsaj 16. okt. 1255 in 1. nov. 1260 jurkloštrski prior.

Tem ugotovitvam se da iz pesmi *Commendacio celle* dostaviti še nekaj malo podrobnosti. V njej imenuje Sifrid svoje ime trikrat (vv. 326. 346. 438). Zdi se, da je v tej pesmi ohranil tudi ime svoje rajne žene. V v. 205 poje: *Laus tibi sit cella, plus es mihi gratior Hella*; v v. 279: *Pectoris a cella depellantur Iutha et Hella*; v v. 456: *Mi coniunx, cella, magis es mihi carior Ella*. V v. 279 pravi torej, da mora samotar pozabiti na Juto in Hello, slednjo pa imenuje v v. 456 v zvezi s celico-zaročnico. Vsiljuje se misel, da je bila Hella-Ella njegova pokojna žena. (K pisavi Hella-Ella pripominjam, da piše Sifrid dvakrat, v vv. 70 in 104, *ortus mesto hortus*).

O svojem življenju v svetu govori Sifrid samo na splošno; v kartuziji da objokuje »*commissa crimina* . . . *que sunt, heu, grandia*« (v. 329. 330). Največ pove o sebi v vv. 405—411:

*Immo me miserum, qui nihil sum nilque sciebam  
et de longinqua terra miser huc ueniebam,  
me collegisti, uestisti, me docuisti  
inque tuo stabulo curandum me statuisti,  
uulnera multa mea tu uino oleoque fouisti,  
faucibus e sathane peregrinum me rapuisti  
et mihi placatos dominos patresque dedisti.*

Če prestavimo to izpoved v prozo, pravi Sifrid, da je bil gmotno in moralno na tleh, ko je prišel, tujec iz daljne dežele, in ga je kartuzija »pobrala« (*collegisti*). Izjava, da ni nič znal (*nilque sciebam*) se nanaša pač na nevednost v božjih in duhovnih rečeh. Verza 408 in 409 sta aluzija na priliko o usmiljenem Samarijanu. V kartuziji je Sifrid našel mir in

zadovoljnost, kar dokazuje vsa pesnilev, in iz srca mu prihaja zagotovilo: Hanc (cellam) adamare uolo magis, illi (mundo) me dare nolo (v. 343). V kartuzijanskem redu so bili menihi v ožjem pomenu in pa konverzi, t. j. bratje-laiki, zaposleni pri gospodarstvu. Sifrid je bil menih in do menihov se obrača v svojih pesnitvah. Brate-laike (konverze) omenja enkrat, opominjajoč jih, naj se vedejo dostojno, ako jih kdo javno zavrne (vv. 399. 400). Svoje opravilo poleg duhovnih vaj omenja v v. 397: ... sed magis scribentem tu (cella) diligis atque studentem. V tihoti kartuzijanskih celic se je napisalo mnogo dragocenih rokopisov. Lepa in pravilna pisava, s katero je napisan naš rokopis, dokazuje, da se je Sifrid marljivo bavil s pisanjem. Študij, ki ga omenja, se je pač nanašal pred vsem na proučevanje aksetičnih spisov, svetega pisma, zgodovine kartuzijanskega reda. Pesnitve to pravijo. Naš pesnik sveto pismo dobro pozna in stari zakon v drznem zanosu svoji priljubljeni celici v prid tipološko tolmači. Pri dveh posebno — neverjetnih naobračbah svoje čitatelje tolaži opravičujoč se: ... faueant dictantis amici (vv. 128. 164).

Čitatelj se bo morda še ustavil pri v. 44., trdečem, da celica izpljune ponarejalca pečatov: Euomit hunc illa, qui sculpsit falsa sigilla. Verz 43. je zadovoljiv zaključek prejšnjega miselnega kompleksa, tako da se novi verz o ponarejalcu pečatov čuti kot nekaj tujega, ne glede na neobičajno vsebino. Je Sifrid meril na kak konkreten dogodek, ki ga je hotel radi njega nenavadnosti omeniti?

Po teh pripombah in pojasnilih naj sledita obe pesnitvi.

## II. TEKSTI.

### 1.

Fol. 115' *Commendacio celle qualiscumque absque calumpnia  
tocius presumpcionis ad informacionem noviciorum  
siue fratrum incipientium.*

Fol. 116 *Laus celle dictus extat nouis iste libellus.  
Gyrio nutrit eum Sweuum Sclauonica tellus,  
hunc qui dictauit in scriptis hic et arauit  
Qui regis has cellas ueteranas siue nouellas,  
5 hec attende metra, que si sint corrige tetra,  
cellam commendant, documentum cellicolis dant*

non presumenter, humili sed corde decenter.  
Laude tui Christe breuis extat prologus iste.

- Ad celum cella dux est quasi peruia stella  
 10 cius cultori siue magno siue minori,  
 qui colit hanc iuste bene uiuens atque uenuste  
 Bernharδο teste qui sic scribit manifeste.  
 Ergo spernamus mundum cellamque colamus.  
 Fol. 116' Est fallax mundus nequam nimis et furibundus.  
 15 Cella dei cultum amat excludendo tumultum,  
 qui foris est multus, quem non sequitur nisi stultus.  
 Cella stricta uia deducit ad alta polorum,  
 mundi strata patens dat penas demoniorum.  
 Pax est in cella, furiunt foris undique bella.  
 20 Cella domus pacis reprobat nimis ora loquacis.  
 Cella locus fidei donat sedem requiei.  
 Cella ruina rei iusto manet anchora spei.  
 In cella gratis ebullit fons pietatis.  
 Sagum, robustum, moderatum te quoque iustum  
 25 ac circumspectum facit et te cellula rectum.  
 Fol. 117 Cella domus munda demulcet pectora munda.  
 Cella Daud fundat iaciendo saxa rotunda  
 ora minus munda Goliath sternens moribunda.  
 Contra pium morem Amon uiolando sororem  
 30 in clusa cella mortis bibit aspera fella,  
 ense cadit fratris conturbans pectora patris.  
 Cella recs punit castos domino simul unit.  
 Euomit indignos conseruat cella benignos.  
 dampna dat iniustis, sed confert premia iustis.  
 35 Exulat a cella quem laudis inania mella  
 delectant. Humiles fouet et qui sunt sibi uiles,  
 Fol. 117' horret mendosos nec querit habere gulosos.  
 Sit celle rarus monachus uentosus, auarus,  
 inuidus et tristis non in domibus manet istis.  
 40 Sanguinis effusor, uiolentus, fur, latro, lusor  
 hic nil addiscunt si non prorsus respiscunt.  
 Non manet in cellis uir perfidus atque rebellis,  
 sed paciens, mitis florebit ibi quasi uitis.  
 Euomit hunc illa qui sculpsit falsa sigilla.

*Dē septem viciis.*

- 45 Qui facit incestum secretum seu manifestum,  
 odit et infestum tenet hunc et cella molestum,

V. 7. nad corde pripisano mente.

V. 14. nad nequam pripisano spurcus.

V. 24. nad sagum pripisano sapientem.

V. 26. Ms. mundi.

Za v. 26. euomit indignos prečrtano.

K v. 35. ob robu: respuit hos cella quos.

- nec facit huic festum, sed abhorret eum quasi mestum.  
 Fol. 118 Respuit hunc gestum sed querit habere modestum  
 per dulcem questum sibi vindicat hec et honestum.  
 50 Non uult incestum, sed spernit corporis estum.  
 Cellula cellicolis uera dat lumina solis.  
 Cellula post mortem sanctorum dat tibi sortem,  
 demonis et fortem confutat cella cohortem.  
 Cella ualens lima deradit crimina prima.  
 55 Ut gallina fouet pullos his dans alimentum  
 atque fugat miluum uelut excludit quoque uentum,  
 sic te cella tegit sanctum tibi dans tegumentum.  
 Tutus es absque malis celle recubando sub alis.  
 Fol. 118<sup>r</sup> Cella fugat sathanam sepelit mentem quoque uanam.  
 60 Cum celo cella par nomine te super ethra  
 collocat ac fugere persuadet thartara tetra.  
 Cellula mansuetum facit et te pectore letum  
 expellitque metum reddens in pace quietum  
 dans oculis fletum cordique ministrat acetum,  
 65 angelicum cetum summa uirtute repletum  
 te contemplari facit et super astra leuari.  
 Hic qui periurat, cella nullo modo durat,  
 si se uera loquens non emendare procurat.  
 Cellula firma ratis dat portum prosperitatis.  
 70 Cella uirens hortus post naufragium tibi portus.  
 Fol. 119 Cella tegit crimen uenie monstrans tibi limen,  
 dat quoque munimen celi reserans tibi limen.  
 Victum, uestitum tibi cella dat atque peritum  
 prefert et Platoni, Socrati necnon Cyceroni.  
 75 Dat tibi stratum, estate uirens quoque pratum,  
 protegit a uento, non laberis in pauimento.  
 Cella tuum uiride manet omni tempore gramen,  
 cella tuum flamen fessis donat recreamen,  
 incendit stramen sicci cordis, moderamen  
 80 dans et solamen timidis gratumque iuuamen  
 ac respiramen oneratis omnibus. Amen.  
 Fol. 119<sup>r</sup> Cella cibatur iuuenes lactis dulcedine fratres,  
 pascit pane senes, confirmat robore patres,  
 donat cella bonis templum ueri Salomonis.  
 85 Cellicolis rudibus est cellula fida magistra  
 hos nisi recta docens et abhorrens queque sinistra.  
 Cella dat omne bonum facit et te cella colonum  
 regni celorum regi sociando polorum.  
 Quid tibi plus dicam? Cellam foueas ut amicam,  
 90 ipsa tibi mater, soror et tu sis sibi frater,  
 coniunx, patronus illi sis atque colonus.

V. 56. Ms. uelud.

V. 70. Ms. ortus.

*Exempla de Genesi.*

- Cellam non colere primi uoluerunt parentes,  
 cur natos ex se cunctos fecere gementes.
- Fol. 120 Fuste cadens fratris Abel hanc | coluit moriendo,  
 95 gratus Enoch domino colit illam summa petendo.  
 Cellam Noe coluit non solum te, sed amauit,  
 illam Iob coluit sathan ipsum quando probauit.  
 Hanc Abraham coluit patrio tellure profectus,  
 hanc Ysaac ad montem cum patre uectus.
- 100 Antrum, cella, duplex Abraham te pretypicauit,  
 Saram defunctam quo uir sanctus tumulauit.  
 Cella cubile Iacob est, quo Lye sociatus,  
 carcer cella Ioseph nimis est in quo maceratus.  
 Hoc reputabo parum hortum si deliciarum
- Fol. 120' 105 cellula te dicam | summi quoque regis amicam,  
 cui gignis prolem; dicam quoque te fore solem,  
 solem celestem, Aaron veri quoque uestem,  
 que sanat pestem, te dico Raab fore restem,  
 diceris archa Noe, risus sterilis quoque Sare,  
 110 proque suo nato tu uictima diceris Are.  
 Iam iam cella canit non »cras«, est ergo columba  
 non coruus crocicans, stat enim quasi firma columpna.  
 Vineam cellam Noe gignens uinum generosum,  
 Sem Iaphet laudans, reprobatur Kam ridiculosum.
- 115 Cella bonum uinum, quia te facit ingeniosum.
- Fol. 121 Cella potest ecce dici conclaue | Rebecce,  
 quo bine gentis est nomen nacta parentis.  
 Cella tabernaculum Moyses quod monte uidebat,  
 cuius ad exemplar post hec aliud faciebat,
- 120 ac Aaron urna mala pellens quoque diurna,  
 est gomor et est ephi, nux est gignendo uirorem,  
 eneus est serpens populi sanando dolorem,  
 lux et iter tutum, prestans est manna minutum,  
 est Moysi uirga qua dat petra larga fluentia,  
 125 que sepelit pharao corpus et cuncta iumenta,  
 est Iosue clipeus populus quo uincit hebreus,  
 Axe dos flentis asine quoque terga sedentis.
- Fol. 121' Cella potest dici, | faueant dictantis amici,  
 es botri uectis, es humus mellis data rectis,  
 130 tu Finees pugio, tu furca ducum fatuorum,  
 terra uorans Abyron eiusque choros sociorum,  
 fertilitas Lye, tu currus uatis Helye,  
 tu Iacob es scala, tu caste turturis ala,  
 uirtutumque phala que seruat punica mala,

V. 104. Ms. *ortum*.V. 133. Ms. *ale, e preërtan, nad njim a.*

- 135 tu uis Sampsonis, tu concha madens Gedeonis,  
mitibus atque bonis tu das sceptrum Salomonis,  
es Samuelis ephod, tu diceris hospicium Loth.  
Fol. 122 Cella necat Sysaram clauo mediante Yahelis,  
nobilis illa fuit, sed non fuit ille fidelis.
- 140 Excoluit mitis bene cellam Ruth Moabitis.  
Cella Dauid pera conseruans corda seuera,  
cella Dauid baculus, leo quo cadit asper et ursus.  
Amon stuprator celle non extat amator,  
cur perit ingratus fratris mucrone necatus.
- 145 Cellam seruauit Salomon, dum sacrificauit  
atque deo templum, sicut legis, edificauit;  
et muliebris amor dum cor regis sepeliuit  
ydola dumque colit, a cella longius iuit.  
Celle perque uias transiuit rex Ezechias,  
Fol. 122' 150 hic uelut orauit, dum sol cursum uariauit,  
atque sibi dominus an'nos dum multiplicauit.  
Ipsius a famula quondam Sara uituperata  
cellam conscendens dominum lacrimando precata,  
spes fit uoti Thobie post sociata
- 155 per Gabrielis opem serpentis fraude necata.  
Ut scriptum cernis sic et uictrix Holofernis  
interiora domus flendo subiit quasi cellam,  
qua precibus fuis faciem pingendo tenellam  
mutauit ueterem uestem sumendo nouellam
- 160 atque perfecte sui populi fugat ipsa procellam.  
Ieiunans Hester in conclau remanendo  
sic superauit Aman populo uitam tribuendo.  
Lis Macchabeorum fornaxque trium puerorum  
Fol. 123 cella potest dici, faueant dictantis amici.
- 165 Sponsus in hanc cellam sponsam deduxit amatam  
perdulcique mero pius alloquitur sociatam.  
Hoc etiam obserua, quod erat uetus illa caterua  
cella sacra, que precepta libellis  
nostris mandauit ac exponens reserauit
- 170 sicque fauente deo regi placuit Ptolomeo.  
Ad celle laudes flecti possunt Ysaie  
plurima dicta, queunt sic et uatis Ieremie  
et nonnulla modo simili poterunt Zacharie,  
Amos, Abdye, Ione simul et Sophonie;
- 175 uisio mira potest sic in Chobar Exechielis  
Fol. 123' atque modo simili casti codex Danielis.  
Sed non absurde poterit baculum typificare  
cella prophetalem, qui nouit uiuificare

V. 150. Ms. uelud.

V. 155. Gabrielis lapsus calami mesto Raphaelis.

V. 168. Ms. cella ul' cellis.

infantem mitis ac deflentis Sunamitis,  
 180 que tibi subtile faciens Helisee cubile  
 ac ponens sellam primam struxit quasi cellam.

*Versus de Brunone primo inceptore.*

Hac informatus prudens uir Bruno uocatus,  
 uir quia robustus bonus hoc et in ordine iustus  
 cellas construxit, per quem sacer ordo reluxit,  
 185 iste deo dante cellas quoque multiplicante  
 ex Alamanorum Bruno dictus sanguine natus,  
 diues preclarus, magnis, minimis quoque gratus  
 Fol. 124 Christi baptistam mundum spernens imitatus  
 querens desertum fundum subiit quasi certum,  
 190 in te scartrussa, qua scripsit celica iussa  
 mitibus atque bonis huius dans religionis  
 aspera, sed tuta, satis ardua sancta statuta.  
 Pectore mansueto uetus et nouus ista teneto.  
 Qui stas in cellis, nec eis sis oro rebellis,  
 195 si uis mercedem celi quoque scandere sedem,  
 quod nobis munus det cunctis trinus et unus. Amen.

*Hec est en talis cellarum laus specialis.*

Laus tibi sit cella, rutilas quasi fulgida stella.  
 Fo 124 Laus tibi sit cella, quam mitia sunt | tua bella.  
 Laus tibi sit cella, quia uincis queque duella.  
 200 Laus tibi sit cella, tua prelia sunt mihi mella.  
 Laus tibi sit cella, tua diligo nempe flagella.  
 Laus tibi sit cella, te non quatit ulla procella.  
 Laus tibi sit cella, te diligo plus domicella.  
 Laus tibi sit cella, flores ut uirgo tenella.  
 205 Laus tibi sit cella, plus es mihi gratior Hella.  
 Laus tibi sit cella, resonat tua dulce phihella.  
 Laus tibi sit cella, coluit quam uirgo puella.  
 Laus tibi sit cella, quia me portat tua sella.  
 Laus tibi sit cella, quia respuis inuida fella.  
 210 Laus tibi sit cella, uetus an sis siue nouella.  
 Lector dic amen dictanti dando iuuamen.

Fol. 125 *His prelibatis en fratribus inuiatis ad laudem celle  
 legis rimare nouelle paucula propono Christo existente  
 'ouo.ypd*

Christi cellicola, recolas fuerit quia sola  
 orans in cella Maria uocata puella,  
 missi de celis cum uerba bibit Gabrielis.  
 Sic tibi sermo poli distillat ab ethere soli,  
 iugiter oranti, celestia desideranti.



- Ecce precesque pias solus fudit Zacharias  
 celica mandata cum percipit aure beata  
 in templi cella. Sic et maris inclita stella  
 220 dat consolamen cognate datque iuuamen  
 cum parit occulta tanto solamine fulta.
- Fol. 125' In | sompnis Ioseph sic audit iussa secreta,  
 que per eum post hec domino sunt dante repleta.  
 Templo nonque foro legis Annam cum Symeone  
 225 crebro mansisse sic pro mercede corone.  
 Tu semper maneat in celle religione.  
 Ipse puerque Iesus factus duodenus  
 non uerbis theatrum, sed templi claustra subiuit,  
 inter doctores, non cum stultis residendo.
- 230 Subditus atque fuit matri sua terga sequendo,  
 nam descendebat et Nazareth inde manebat,  
 scilicet informans, ut te sanctis documentis  
 subdas maiorum cuiuslibet ac sapientis,  
 sicut uouisti, remanens | in carcere Christi,  
 Fol. 126 235 id est in cella.  
 Pursus post sacrum statim Iesus ipse lauacrum  
 desertum peciit, longa fame se maceravit,  
 hoc sathan expauit tribus hunc ibi tuncque probauit,  
 angelicus cetus post affuit huncque cibauit.
- 240 Ecce decens forma nimis ac pulcherrima norma:  
 post lauacrum Christi loca tu deserta subisti;  
 ieiuna, plora, uigila, sta iugiter, ora,  
 suffer templamen, post sentis nempe iuuamen  
 et consolamen ac angelicum recreamen.
- Fol. 126' 245 Post captiuato baptista postque necato,  
 qui celebri uita fue'rat uerax heremita,  
 uiuificauit aquas Iesus et post mira patrauit.  
 Leporam mundauit, cecis uisum reparauit,  
 surdos sanauit, defunctos uiuificauit,  
 250 discipulosque suos interdum multiplicauit,  
 milia multa hominum modico de pane cibauit,  
 nunc factis, nunc doctrinis bona plurima gessit,  
 sedibus e propriis nequam sathanamque repressit,  
 uentos sedauit, mare sub pedibus quoque strauit,  
 255 curuos erexit, restrinxit sanguinis undam,  
 mecham respexit reddens a crimine mundam,  
 corrigat errantes curando febricitantes,  
 increpat inde reos, simul obiurgat phariseos,  
 Fol. 127 scribas, doctores, modo magnos nuncque minores,  
 260 eicit ante fores qui sanctos rumpere mores  
 templi non metuunt, es et uolucres ibi uendunt,

V. 228. Ms. *subiuit t' adiuit.*

V. 247. Ms. *Ihesus.*

inque uiam sanam mulierem samaritanam  
 deducit fidei natiue duo Zebedei  
 irrita dum poscunt humiles se postea noscunt,  
 265 Christi ex doctrina simplex puer his medicina  
 extitit adductus, Chananee denique luctus  
 Christus sedauit catulisque se similauit.  
 Paucula prefixi sic et tibi paucula dixi,  
 omnia quis nosset aut quis miracula posset  
 270 Christi narrare uel uersibus enumerare.  
 Fol. 127' Sed | si cellista verax fueris, facis ista,  
 plura et maiora. Bene uiuens ergo labora,  
 ut placida uita dici possis heremita  
 uerax et iustus, nullo squalore perustus.

*Qualiter se nouicii in cella gerant siue fratres iuniores, qui sunt  
 quasi incipientes. — Fratribus in cellis qualis sit habenda no-  
 uellis scribitur hic uita, quam mens bibit aure perita.*

275 In celle sella cum te quatit ulla procella,  
 hanc interpella, maris est que fulgida stella,  
 hec sua dat mella depellens quoque flagella,  
 ipsa sacrum tibi mel dans depellit sathane fel,  
 Pectoris a cella lutha depellantur et Hella.  
 Fol. 128 2 0 Claustralis cella mulierum respue mella,  
 hec quoque sunt fella gignuntque tibi fera bella.  
 Ocia depelle, fore si cupis incola celle,  
 ieiunans ora, uigilans sta, scribe, labora,  
 compunctus plora nil curans exteriora,  
 285 cum liceat gaude, presumendo nihil aude;  
 non auis in plumis poterit super alta uolare,  
 hoc nouus et iuuenis debet cellista notare,  
 ne petat hic summa male uirtutum sine pluma.  
 Defer prelato, confratres semper amato,  
 290 linguam frenato, sis uerax fame grato,  
 Fol. 128' murmura | declina, quia prouenit inde ruina.  
 Sit sale conditus sermo tuus atque peritus;  
 cedas maiori, non te prepone minori;  
 sis humilis semper, que nescis, disce libenter;  
 295 instrue que nosti, per te nulla uia sit hosti;  
 absque doli peste fratres reprehende modeste;  
 a te patratum bene confitere reatum;  
 culpam clamato procliui corpore strato;  
 sobrius et castus deuota demonis astus;

V. 273. Ms. *illa nad ipsa; excludit l' depellit.*

V. 281. Ms. *gignuntque l' generantque.*

V. 284. Ms. *compunctus ul' contritus.*

V. 285. Ms. *presumendo l' presumptiue nichil.*

V. 299. Ms. *deuota l' declina.*

- 300 per uetitos pastus nam desipuit prothoplastus;  
 unum limpha cum bibe, sume cibum moderatum.  
 O cultor celle, luxus a corde refelle  
 omnes carnales, escas ede spirituales,  
 te uegetent | tales, fugito sensus animales.
- 305 Pectore quando cales, cconsurgendo uola uelut ales,  
 sis auis, haud talpa, celum non terram palpa,  
 non sis porcinus nec sis canis, sed aquilinus,  
 bos, leo, quando uales, non esto talpa, sed ales.  
 Promptus ad ecclesiam, cum petit hora statuta,  
 310 huius amato uiam, quia dat tibi gaudia tuta,  
 si sis deuotus et ab omni labe remotus.  
 Cum legis aut psallis, cernas, ubi mons ubi uallis;  
 musica te morum reddat cantando sonorum;  
 n:usica cantorum ualet, at plus musica morum;  
 315 ambas si seruas, bona sic mercedis aceruas.  
 Fol. 129<sup>r</sup> Sis custos oris seruans precepta prioris,  
 sumere quid tibi non licet absque priore,  
 iussio ni talis eius distillet ab ore.  
 Nulla tibi cura sit quod cumules peritura,  
 320 thesauros celi complectere mente fideli,  
 quos latro nec fures tollunt rodunt neque mures,  
 hi tibi donantur, maledicti cum reprobantur,  
 iuxta suum uelle qui nunc uiuunt neque celle  
 subdere se querunt, multi tales perierunt,  
 325 quos tu uitato, cellam sic semper amato.

- Cellicolis fidus tibi constulit hoc Syferidus,  
 quamuis peccator, celle tamen extat amator,  
 cultor et indignus, sed deus ipse benignus  
 Fol. 130 hanc sinit excolere commissaque crimina flere,  
 330 que sunt, heu, grauia; iuuatque hunc uirgo Maria  
 dans consolamen, dans nocte dieque iuuamen,  
 gloria perpes ei decor et laus ergo sit. Amen.

*Ne austeritas abstineniarum nouicios uel fratres conturbet.*

- Fercula lauta data uati non sunt Helyseo  
 et non potatus est bacho siue lieo,  
 335 tortula sed cineris modicumque in ualle fluentum  
 quadragenarium donabat huic alimentum.  
 Hoc exemplari debet tua mens animari.  
 Quos deus elegit, hos a carnalibus egit  
 Fol. 130<sup>r</sup> dans sibi que | dari non possunt uel numerari.  
 340 Fluuius et panis non est his uictus inanis,

V. 305. Ms. *uelud*.

V. 306. Ms. *haut*.

V. 317. Ms. *sumere uel dare*.

V. 325. Ms. *semper* dostavljeno nad vrsto od prve roke.

quos seruat cella; teneant foris aspera bella,  
 quos nutrit mundus, uiciorum sorde profundus.  
 Hanc adamare uolo magis, illi me dare nolo.  
 Escis parcentes sic uos sitis facientes,  
 345 qui quasi nunc estis iuuenes ac incipientes.  
 Cellicolis fidus hoc persuadet Syferidus  
 non presumendo, sed puro corde docendo.

*Excusatio presumptionis erga fratres antiquiores.*

Qui celle mores cognoscitis, o seniores,  
 uobis uersiculi presentes forte uidentur  
 Fol. 131 359 tamquam ridiculi. Iuuenes | tamen inde docentur,  
 qui remanere uolunt et mundo se dare nolunt;  
 illis dictata metra sunt hec, sint sibi grata,  
 obsecro meque iuuent regem placare polorum,  
 qui flentis uitam uult non tormenta malorum.  
 355 Iudex cunctorum tibi laus, pax, gloria morum. Amen.

*Laudibus a tergo cellam modo pingere pergo, tendens ad metam  
 uitam post quero quietam.*

Cellula fulcimen laudabo tuum quoque limen,  
 sed quadratura tua stet numquam ruitura,  
 sic latus et paries pauimentum non moueatur,  
 tectum sit durans, aqua frigida non minuatur,  
 Fol. 131' 360 quelibet et ualua | tua perpes sit quoque salua,  
 alueus et reliqua tua menia non putrefiant,  
 instar sed cedris Libani durancia fiant.  
 In te concreseat bona res, sed praua putrescat,  
 perfida uilescat mens et pia pace quiescat,  
 365 sit locus orandi tuus in tantum benedictus,  
 spiritus ut fugiat ab eo longe maledictus,  
 et qua dormitur mala sompnia cuncta recedant,  
 ne requiescentem monachum fantasmata ledant.  
 In lare, cella, tuo cinis et sit copia ligni  
 370 frigescantque foris iugi tempore maligni.  
 Vena fluentis aque defectum non paciatur,  
 incola qua, cella, tuus utitur atque lauatur.  
 Fol. 132 Sufficiat sanis monachis cum flumine panis;  
 his prior interdum solitam monstret pietatem  
 375 sedulo prospiciens egrorum debilitatem.  
 Fructibus assuetis queuis arcella redundet,  
 pulueris a sorde te sepius incola mundet;  
 sed prius ipsum se studeat prece purificare,  
 pectus mundare, cor ab omni labe lauare.  
 380 Si te non decoras, cellam tu frustra decoras;

V. 341. Ms. *seruat* ḡ *claudil*.

V. 342. Ms. *sorde* ḡ *tabe*.

- hec non marcescit, semper sua gloria crescit,  
 non est carnalis, sed sponsa est spiritualis,  
 hec non mechatur, hec a mechis nec amatur.  
 Qui profitendo semel illi se consociauit,  
 385 arra celesti se iugiter illi ligauit.
- Fol. 122' Sponsa | ac carnalis sed mecha fit aut animalis,  
 hanc bene dimittis, si caste uiuere tu uis  
 in stricta uita monachus bonus aut heremita.  
 390 Non commendauit tua menia, cellula, plene,  
 que tam composite que substant tamque serene;  
 omnes cancellos laudabo tuosque libellos,  
 qui mihi dant pastum pellentes demonis astum  
 pectoris et fastum reddunt me robore uastum.  
 Sic et uasorum numerum benedico tuorum,  
 395 que si sint multa, tamen utenti bene culta.  
 In te marcescit ars nulla, sed ocia nescit,  
 sed magis scribentem tu diligis atque studentem  
 Fol. 133 ac plus psallentem missam dominumque timentem.  
 Consulo conuersis, ut conuersentur honeste,  
 400 ne quasi puer, si depellantur manifeste.  
 Cuilibet artificio tu prestas, cella, fauorem,  
 fabro pellifici sanctum tu tradis amorem,  
 omnes tu tutas, vestis nullumque refutas  
 pascentique gregem tu nostram scis dare legem.  
 405 Immo me miserum, qui nil sum nilque sciebam  
 et de longinqua terra miser huc ueniebam.  
 Me collegisti, uestisti, me docuisti  
 inque tuo stabulo curandum me statuisti,  
 uulnera multa mea tu uino oleoque fouisti,  
 Fol. 133' 410 faucibus e sathane peregrinum me rapuisti  
 et mihi placatos dominos patresque dedisti.  
 Celitus hec facta est dextere mutacio Christi,  
 in cuius laude te, cella parens, benedico,  
 carmine uersifico te collaudans et amico;  
 415 quod tibi sit gratum humilique corde relatum  
 propter confratres, ut dictum est, incipientes  
 et sub lege tua semper remanere uolentes,  
 quorum me precibus preciosis spero iuuari  
 ac peccatorum me queso sorde lauuari.  
 420 Celitus hoc munus prestat mihi trinus et unus. Amen.

*De carthusia sita in Burgundia.*

- In Christi laude iubilans Burgundia gaude,  
 laudeque tu multa, felix scartussa, resulta,  
 que nutu Christi primam cellam meruisti  
 Fol. 134 in te construere dicto mediante | Brunone  
 425 ac te tam celebri circumdare religione.

*De diuersis prouinciis.*

Francia, Scocia, Gallia, Flandria, uoce sonora  
 uestra resoluatis in Christi laudibus ora  
 propter cellicolas uestros patresque beatos  
 pro uobis dominum semper rogitare paratos,  
 430 sed non immerito, quia corporis his alimenta  
 costruitisque domos et traditis his tegumenta.

*De Sweuia.*

Sweuia, Bauaria vos et relique regiones,  
 que quamuis sanctas foueatis religiones,  
 priuate tamen hac semper lugete dolentes  
 435 atque rogate deum quod eam sitis retinentes  
 quantocius; sic uestra salus sine crimine crescet  
 et super omnes uos celestis pax requiescet.  
 Fol. 134' Hec uobis fidus optat frater Syferidus,  
 ex Sweuis natus, Gyrio cellista uocatus,  
 440 quamuis postremus. Grates Christo resonemus  
 atque maris stelle, que me contexere celle  
 quas hic decantas docuit laudes aliquantas;  
 ipsa suum natum nobis det propiciatum,  
 qui reprobis »ite« dicet iustisque »uenite«.  
 445 Tunc nos non »ite« feriat, sed dulce »uenite«  
 efficiat letos et iugi pace quietos.  
 Hoc nobis munus, fratres, prestet deus unus.  
 Dicit nunc »amen« scribenti dando iuuamen.

*Hec est finalis celle laus et specialis.*

Plus rutilas, cella, quam fulgeat ethere stella.  
 Fol. 135 450 Fortis es, | o cella, sathane superas quia bella,  
 hunc tu debella Christi quoque prelia bella.  
 Fertilis es, cella, quia profers dulcia mella.  
 Mitis es, o cella, tua dulcia suntque flagella,  
 his rogo me, cella, quando delinquo, flagella.  
 455 Firma manes, cella, te non premit ulla procella.  
 Mi coniunx, cella, magis es mihi carior Ella.  
 Sicut tu, cella, non sic sonat ulla phiella.  
 Non sicut cella formosa est ulla puella.  
 Ut tua me sella rogo non uomat, inclita cella.  
 460 Nobilis es, cella, quia respuis inuida fella.  
 Fol. 135' Verax fabella delectat me | tua, cella.  
 Dulcia mursella tu das anime, pia cella.  
 Protegat ascella tua me semper, bona cella.  
 dulce tuum quoque mel, non curas inuidie fel.

465 Nunc ualeas, cella, uetus an sis siue nouella.  
 Hec, Wilhelme pater, tu perlege, discute metra,  
 corrige discorta, fac que sunt fulgida tetra.  
 Te cum consociis deus ad celi leuet ethra.

## 2.

Fol. 139' *Ecce totidem uersiculi cuiusdam cellicole in Gيرو dubitantis an supradictum metrum prefatus nouicius edidit.*

Saxo mihi uersus ostendit bis duodenas  
 in Seycz dictatos mira dulcedine plenos.  
 Hi commendatam summa quoque laude beatam  
 describunt cellam ueteranam siue nouellam.

5 Quos qui dicatuit, illum deus arte beauit,  
 subtili certe, gnaris hoc constat aperte.  
 Huic dico salue pateantque poli sibi ualue  
 atque maris stelle nutu bonus incola celle  
 ac instaurator sit tantus uersificator.

Fol. 140 10 Sed si forte sua non processere pharetra  
 spicula tam ualida nec fecit talia metra,  
 peniteat plane, quia laudis gloria uane  
 est exosa satis; probat hoc sententia uatis.  
 Cella nec hunc patitur nisi qui uerax reperitur  
 15 omnibus in gestis, occultis et manifestis.  
 Euomit hunc cella, qui laudis friuola mella  
 appetit. Hunc sed amat qui se peccasse reclamat.  
 Semper habet bella quem laudis uana procella  
 exagitat. Cella, non sustinet hunc tua sella,  
 20 que nitet ut stella nec eum regit alma puella.

Fol. 140' Nauem sisto solo, numerum transcendere nolo  
 supra taxatum duodenum bisque notatum.  
 Floridus et ualidus sit grex fratrum seniorum  
 et conuenticulum non decrescat iuniorum.

## BOJ ZA PORCIUNKULSKI ODPUSTEK V LJUBLJANSKI ŠKOFIJI.

(Controversia de indulgentia Portiunculae in dioecesi Labacensi.)

*Dr. P. Hugo Bren O. F. M.*

(Nadaljevanje in konec.)

**Summarium.** — II. B. Controversia de indulgentia Portiunculae sedente episcopo Carolo comite de Herberstein (1772—1787). Notissimus iste Janse-nismi in sua dioecesi fautor ac promotor decreto die 18. iulii 1781 Magistro Provinciali O. F. M. dato praxim indulgentiae portiunculae toties quoties lucranda interdixit, poenas comminatus. Cum Franciscanis ob civiles leges

via Romam non pateret, ad gubernium regionale recurrerunt; hoc causam cancellariae aulicae detulit, unde inspirante Carolo episcopo, die 27. nov. 1781 decretum prodiit, indulgentias praefatas in tota ditione Austriaca interdicens, specialia quaedam Labacensi conventui imponens. Franciscani ad maiora mala vitanda tacuere. Populus tamen fidelis, quamvis nulla externa celebraretur solemnitas, quotannis franciscanam frequentissimus petebat ecclesiam ad indulgentiam toties quoties lucrandam. Episcopus rem aegre ferens a. 1786. in pervigilio Portiunculae confessarios franciscanos iurisdictione privavit. Brevi post decretum aulicum anonymus quidam auctor — quem non alium nisi episcopi secretarium Antonium Linhart, laicum, olim ord. Cistert. novicium, fuisse suspicari fas est — libellum evulgavit, cui titulus: »Historisch-kritische Untersuchung des Portiunkula-Ablasses«. Auctor, ut aulico decreto iuridicum iaceret fundamentum, in p. Ant. Lazari, in Card. Prosperum Lambertini invehitur, responsaque S. Congr. Conc. Trid. in causa data detorquet. Carolo de Herberstein vita functo Jansenismus in partibus nostris fautore orbatus est eiusque robur infractum. Solemnior tamen celebratio diei Portiunculae quo anno denuo introducta sit, dici nequit.

### **B. Boj za porciunkulo pod škofofom Karlom grofom Herbersteinom.**

Da janzenizem in jožefinizem odpustkom nista bila prijazna, je splošno znano. Janzenisti in jožefinci so videli v odpustkih potuho, katero cerkev daje svojim otrokom. Mesto da bi jih prižanjala k pokori, tako so mislili, jim z odpustki celo blazine pod glavo devlje, da bi lažje lenobno spali in s Kristusovim zasluženjem krili svoje grehe. Razume se, da jim je bil pri takem pojmovanju zlasti porciunkulski toties-quoties trn v peti. A boj proti njegovi pravni avtentičnosti sedaj ni bil lehak, vsaj za tiste ne, pri katerih so rimski odloki še kaj veljali. Naravnost proti tem si niso upali nastopati. Zato so pa tiste bolj napadali, ki so s svojimi vlogami Rim prisilili, da je izrekel odločilno besedo, zlasti p. Lazarija.

Inavguriral je to ponovno borbo zoper porciunkulo neki pavjski Anonymus s svojo brošuro »Indulgentia Portiunculae a duplici errore duplici dissertatione vindicata. Papiae 1759«<sup>71</sup>. Kdo se je za tem Anonymom skrival, ne morem z gotovostjo reči. Domnevam pa, da je identičen s tistim beneškim duhovnikom, Mihaelom Grandijem, ki ga omenja naš novomeški kronist kot avktorja neke brošure proti porciunkuli<sup>72</sup>. Pozneje

<sup>71</sup> P. H. Marentini op. cit. sub. n. 63. Prol. p. VII sq.

<sup>72</sup> Chronicon conventus Neostadiensis ad ann. 1781. cap. XIX. str. 411 n. 9.



je bil nekak jožefinski nadzornik goriškega bogoslovja<sup>73</sup>. V svojem delu ta Anonymus, najbrž Grandi, taji in zavrača tako zgodovinsko, kakor pravno avtentičnost porciunkule<sup>74</sup>. Posebno si je privoščil p. Lazarija, čigar vlogo na kongregacijo tridentinskega cerkvenega zbora podrobno secira in kritizira.

Ta novi izpad na porciunkulo je opogumil tudi naše janzeniste in jožefince, s škofom Karlom grofom Herbersteinom in njegovim tajnikom Antonom Linhartom na čelu. Ker sta se ta dva kmalu drug za drugim navalila na porciunkulo, prvi avktoritativno, drugi polemično, ne morem misliti drugače, kot da sta bila domenjena. Škof Karel je leta 1781. malo pred porciunkulo frančiškanskemu provincialu v Ljubljani, p. Hugonu Vodniku, dostavil odlok sledeče vsebine<sup>75</sup>:

Reverendo ac Religioso in Christo Patri Provinciali, totique Conventui ord. S. Franc. reform. Labaci Salutem et Salubre mandatis

Nostris obedire.

Per superfluas et indiscretas Indulgentias claves ecclesiae contemni et poenitentialem satisfactionem labefactari intelligentes Patres Concilii Lateran. 4ti indulgentiam in anniversario dedicationis 40 dies de injunctis poenitentiis indultam nullatenus excedere posse judicarunt. Eidem judicio insistentes Patres Concilii Trid. in concedendis indulgentiis moderationem juxta veterem et probatam in ecclesia consuetudinem adhibendam decreverunt. Ideo ad mentem laudati Concilii Trid. abusus nimia indulgentiarum facilitate disciplinam ecclesiasticam penitus enervantes, pro Pastoralis Officii Nostri divinitus commissi ratione tandem emendatos et correctos esse volentes, Patri Provinciali et conventui Nostro ord. S. Franc. reform. Labaci tempore indulgentiae plenariae, vulgo Portiunculae, tabulam, in qua verba Toties quoties scripta apparent, circumferre, aut eandem exponere, aut dictum toties quoties quomodocumque publicari, vel praedicari facere, ubi etiam Processionem duci solitam sub poena Nobis arbitraria severissime interdicimus, cum certum sit, Pontifices Romanos per concessionem indulgentiarum numquam statutis Conciliorum contraire neque fideles ab obligatione legis divinae, quae dignos poenitentiae fructus facere jubet, eximere, aut desides, vel tardiores in operibus satisfactionis quae tantopere in Sacris Scripturis, atque a Sanctis Patribus commendata sunt, sedulo exercendis reddere voluisse; nulla etenim Patrum Concilii Trid. testimonio securior via in ecclesia Dei unquam existimata est, ad amo-

<sup>73</sup> Fr. Conradus Branca, O. F. M., Commentarius acerbissimae persecutionis adversus religiosos Ordines imperante Josepho II. Tom. I. n. XX (manuskript v novomeški franč. knjižnici).

<sup>74</sup> P. Marentini op. cit. sub n. 63. Prol. p. VIII.

<sup>75</sup> Orig. akt v franč. prov. arhivu v Ljubljani fasc. »Documenta Portiunculae«.

vendam imminentem a Deo poenam, quam poenitentiae opera ab hominibus vere contritis, i. e. sincero animi dolore, et amore Dei accensis frequententur.

Ex officio Episcopali Labaci die 18. Julii 1781.

Frančiškani se z ozirom na poznejše rimske odloke glede porciunkule na to odredbo ne bi bili niti ozirali, da niso bili škofje takrat po milosti vlade tudi cerkveni poglavarji samostanov. V takem položaju je niso mogli kratkomalo ignorirati, da si ne bi nakopali še hujših neprilik. V Rim rekurirati ni bilo več časa in je bilo po državnih postavah tudi prepovedano. Obrnili so se tedaj na deželno vlado, ki ji je takrat načeloval Adam grof Lamberg, naj škofov odlok sistira. A ona ni marala nastopiti proti škofovim odredbam. Pač pa je grof Lamberg pritožbo frančiškanov poslal na višje mesto, na Dunaj<sup>76</sup>. Frančiškani so bili v nemali zadregi, kaj naj to leto store za porciunkulo. Naposled je prevladalo mišljenje, da jim nima nihče pravice prepovedovati, kar je Rim dovolil, dokler je zadeva in suspenso. Zato so to leto porciunkulo kakor običajno obhajali, v prepričanju, da bo dunajska vlada škofov odlok razveljavila. A temeljito so se zmotili. Dvorna pisarna je pritožbo frančiškanov dne 16. avg. 1781 poslala Herbersteinu, s pozivom, naj se izrazi o njenih posameznih točkah in stavi primerne predloge za odstranitev morebitnih veri kvarnih razvad<sup>77</sup>. On se je temu pozivu odzval z dolgo razpravo<sup>78</sup>. Glede porciunkule pravi:

»Meiner unmassgaeblichen Meinung nach sollten die Ablässe nach dem wahren Sinn der Kirche vermindert, das Toties Quoties gänzlich aufgehoben, dem Volke aber begreiflich gemacht werden, dass ein vollkommener Ablass wie der andere gleichen Werth und Wirkung habe, gleiche Vorbereitung erfordere, und so einer nicht leichter, als der andere könne gewonnen werden. An den Geistlichen aber sollte man es schwer ahnden, wenn an entschiedener Sache einer den Aberglauben fortzulehren, zu vertheidigen... und so die Verwirrung unter das Volk zu bringen sich unterstünde.«<sup>79</sup>

Prav v tem predlaganem zmislu je vlada pritožbo frančiškanov rešila. Dne 27. nov. istega leta je izšla cesarska naredba, s katero je bil porciunkulski toties-quoties po vsej državi

<sup>76</sup> Chronicon conv. Neost. ut sub n. 72. p. 412.

<sup>77</sup> Protoc. offic. Eppalis Tom. 68 Fol. 503.

<sup>78</sup> Ibid. Fol. 455—494.

<sup>79</sup> Ibid. Fol. 494.

prepovedan kot nekaj cerkvenemu duhu nasprotnega. Še posebej je bilo strogo zaukazano, da se imajo table z napisom: »Toties-quoties« odstraniti. Škofom pa je bilo naloženo, da morajo po svoji duhovščini ljudstvo v spovednici in na prižnici temeljito poučiti o pravem pojmovanju tega toties-quoties<sup>80</sup>. Ljubljanskemu gvardijanu je bilo še poleg tega naročeno, da mora tablo z napisom: »Toties-quoties« osebno nesti na vlado in jo tam izročiti, v znamenje, da so se frančiškani vdali.

Seveda škof take zmage, pridobljene na podlagi znanega reka: »Sic volo jubeo, stat pro ratione voluntas«, ni mogel biti vesel. Da bi zabrisal mučni vtis, ki ga je napravila na ljudstvo, ji je skušal po svojem tajniku Antonu Linhartu dati historično-juridično podlago. Ta je kmalu po tej avtokratični odpravi porciunkule izdal gotovo že prej pripravljeno »Historisch-kritische Untersuchung des Portiunkula-Ablasses«<sup>81</sup>. Čudno, da sem mogel doslej izslediti le en izvod te brošure, in še ta je nepopoln; manjka naslovna stran. Le iz novomeške samostanske kronike sem mogel ugotoviti naslov brošure in še to, da je izšla kmalu po Herbersteinovih ukrepih proti porciunkuli<sup>82</sup>. Nadalje manjkajo strani 32—49. Pač pa je ohranjena »Vsebina« brošure, tako da morem referirati o njej v celoti.

Knjižica je razdeljena v tri dele. V prvih dveh (str. 1—48) skuša avktor, oz. prevajavec ovreči historično avtentičnost porciunkule. Priznati treba, da z modernege historično-kritičnega stališča njegovi dokazi niso tako, dejal bi, pias-aures offensivi, kakor so bili takrat. Marsikaj, kar je tiste čase med zagovorniki porciunkule še kot nezaslišano zvenelo, a je pisatelj s svojo drzno kritiko zavržel, je tudi moderna kritika, ne izvzemši porciunkuli prijazne, kot nehistorično opustila. Tako n. pr. da je bilo porciunkulski odpustek že spočetka mogoče rajnim nakloniti. To se za Frančiškovo dobo še ne da dokazati. Dalje, da bi bil že sv. Frančišek od Kristusa, oz. papeža dobil toties-

<sup>80</sup> Sammlung »In Publico-Ecclesiasticis«, Wien 1782, n. 142.

<sup>81</sup> Resnici na ljubo moram pripomniti, da Linhartovo avtorstvo te brošure ni povsem izvestno, ampak le domneva našega novomeškega kronista, ki pravi l. c. p. 411: »Fuisse dicitur quidam Lienhard, nuper Novitius Cisterciensis in Monasterio Sitticensi, nunc laudati epp. secretarius.« Istotam berem, da je knjižica, ki vsebuje 110 str., 8<sup>o</sup>, samo prestava zgoraj omenjene brošure Mih. Grandija, ki je po mojem mnenju identičen s pavijskim Anonymom, kakor sem zgoraj v tekstu omenil.

<sup>82</sup> L. c. sub n. 76. p. 411.

quoties, kakor so stari hoteli, tega mi sami z našim polemikom ne verjamemo. V raznih drugih vprašanjih, kakor n. pr. če je Frančišek sploh oče porciunkule, kakršnekoli že, se sicer ne strinjamo z njim, a so drugi, katerim se ne more očitati kaka pristranost, ki to z njim vred taje, kakor smo zgoraj videli. S historičnega stališča je tedaj avktor vsaj stvarno nekak predhodnik modernih kritičnih zgodovinarjev porciunkule. Le priložnostni sarkastični izpadi na njene branitelje kažejo, da imamo v rokah izvajanja polemika, ki ne išče resnice, ampak hoče svoje nasprotnike za vsako ceno ob steno pritisniti in jih razorožiti, pa naj bi mu še s takimi dokazi parirali.

Tretji del brošure (str. 49—110) je naperjen proti pravni avtentičnosti porciunkulskega toties-quoties-a. V prvih dveh odstavkih (str. 49—82) se bavi s p. Lazarijevo vlogo na kongregacijo tridentinskega cerkvenega zbora in z odgovorom nanjo. V drugem odstavku se obregne tudi ob tedanjega nam že znanega frančiškanskega teologa p. Otona Spruga, ki je nekaj let prej izdal svojo dogmatiko, v kateri obširno razpravlja o porciunkuli z ozirom na borbe pod Zigmundom grofom Herbersteinom<sup>83</sup>. Tretji odstavek (str. 82—93) je namenjen kritiki vloge kardinala Prospera Lambertinija na isto kongregacijo in odgovoru nanjo. V četrtem in zadnjem odstavku (str. 93—110) pa skuša dokazati, da je porciunkulski toties-quoties proti odlokom tridentinskega cerkvenega zbora. Nas posebno zanima polemika proti p. Lazariju.

Odlomek za odlomkom rešeta, zavija in pobija njegovo vlogo. Epiteta, s katerim so prepletena njegova izvajanja, kakor: zviti, lisičji itd. kažejo, kako težko je občutil njegovo zmago v boju nad sorodnikom svojega mecena Karla Herbersteina, katerega je oboževal. Nočem pa trditi, da p. Lazarijeva vloga ni dopuščala nikake stvarne kritike. Prvič je bila kot vloga na kongregacijo predolga. Mesto kratkega pojasnila o prakticiranem toties-quoties-u, ki ga je kongregacija na podlagi vprašanja ljubljanskega škofa hotela imeti, je napisal celo

<sup>83</sup> Op. cit. sub n. 63. p. 450 sq. P. Oton Sprug je bil gener. lektor franč. bogosl. v Ljubljani. Kot tak je začel izdajati svoja predavanja pod naslovom: *Dissertationes dogmaticae*. Prvi zvezek je izšel v Ljubljani 1771. Posvetil ga je tedanjemu škofu Leopoldu grofu Petazziju. Trije drugi zvezki so izšli v Benetkah (1774—79). Menda od K. Herbersteina ni upal dobiti »Imprimatur«. Njuni nazori so se preveč križali.

apologijo. S tem je dal nasprotnikom le orožje v roke za nove napade. Nekaj je naravnost zmotnega v njej. Sklicuje se na to, da se *toties-quoties* v Ljubljani sicer nič drugače ne prakticira kakor pri Porciunkuli, le s tem razločkom, da je tam vsak dan, v Ljubljani in po drugih redovnih cerkvah pa le od vesper 1. avg. do vesper 2. avg. V tem, da je pri Porciunkuli vsak dan *toties-quoties*, se je motil. Res je sredi 16. stoletja na podlagi neke izjave papeža Pavla III. prevladalo prepričanje, da je pri Mariji Angelski možno vsak dan v letu pridobivati porciunkulske odpustke<sup>84</sup>, po drugih cerkvah reda pa le 2. avgusta. O tem prepričanju je celo kamen govoril. Nad vrati porciunkulske kapele je bil v kamen vdolben napis: »Augusti hic veniam dat tibi quaeque dies.« Toda kongr. S. Rom et Universalis Inquisitionis je dne 3. okt. 1691 odločila: »Ex hactenus deductis non constare de dicta Indulgentia quotidiana, perpetua et proinde abradendam, seu removendam esse inscriptionem super januam Capellae Ecclesiae S. Mariae Angelorum«...<sup>85</sup> Na vsakdanji *toties-quoties* pri Porciunkuli se tedaj p. Lazari takrat ni mogel sklicevati. No pa ta pomota je bila čisto akcidentalnega značaja, ki bistva vprašanja ni prav nič tangirala.

A tudi bistva vprašanja ni tako jasno preciziral, da ne bi bil nasprotnikom pustil nobenih vratc odprtih. On pravi: »... nec ly *toties quoties* alium obtinet sensum, quam qui illis verbis significatam indicet consuetudinem, quam Christifideles, sicut in S. Mariae Angelorum Ecclesia, quilibet pro sua devotione saepius aediculam illam transeundo, gratiae augmentum lucrifacere, et fidelium defunctorum animabus sese suffragari ex praxi et traditione iam in quintum saeculum producta, pie et indissuasibiliter credunt.« Iz te nejasnosti so nasprotniki z našim polemikom vred takoj kapital kovali. To že, so začeli drug za drugim ponavljati, kolikorkrat kdo primerno razpoložen obiše porciunkulsko kapelo ali kako drugo

<sup>84</sup> Gl. P. H. Marentini op. cit. sub n. 63. p. 206 sq. V »Regestum« na koncu II. XXVII priobčuje tudi celoten dokument iz porciunkulskega arhiva, v katerem škof Masseo Bardi s podpisom dveh prič izjavlja, da se je papež Pavel III. vpričo njega v sept. 1544 izrazil, »quatenus in eadem Capella (sc. Portiunculae) Plenaria Indulgentia, prout vos credidistis (sc. quotiana) non esset prout et nos credidisse testamur, eam ponimus et Auctoritate Apost. concedimus«. Na podlagi tega so pri Mariji Ang. začeli z vsakdanjo porciunkulo.

<sup>85</sup> P. H. Marentini op. cit. sub n. 63. p. 209 sq.

frančiškansko cerkev, dobi *augmentum gratiae*, ne pa novega popolnega odpustka. V tem zmislu je treba umeti rimski odlok: *Servandum esse solitum*, kar je pa nekaj čisto drugega, kakor se je za porciunkulo v Ljubljani prakticiralo.

Seveda je bilo to le zavijanje in izbegavanje. Saj vsak količkaj poučen navaden kristjan ve, da kolikorkrat gre primerno razpoložen v kako cerkev, frančiškansko, ali katerokoli, vsakokrat se mu milost božja pomnoži. Pa bi tega ne vedel p. Lazari, ki je takrat veljal za enega prvih slovenskih teologov in bil od cesarja Leopolda odlikovan s častnim naslovom »*theologus caesareus*«<sup>80</sup>? Ko bi bil glede tega v Rimu iskal jasnosti, bi mu kongregacija ne bila niti odgovorila, ker je bilo to že davno prej dogmatično določeno. Da on ni kaj takega mislil, se vidi že iz tega, ker govori o petstoletni praksi *toties-quoties-a*. Praksa obiskovanja cerkva za pomnožitev milosti je tako stara kot krščanstvo. Jasno je tedaj, da je on pod *augmentum gratiae* mislil *gratiam novae indulgentiae*. Tako so ga kajpada razumeli tudi očetje kongregacije in v tem zmislu odločili: *Servandum esse solitum*. Za tiste, ki jim je bilo za resnico, bodi ljuba bodi neljuba, je bila zadeva že po tem prvem odgovoru rešena. Vsakemu izbegavanju pa je bila zaprta pot z drugim odgovorom iste kongregacije: Kajti kardinal Prosper Lambertini, takrat sam tajnik kongregacije tridentinskega cerkvenega zbora, je vprašanje tako preciziral, da je bil izključen vsak dvom, za kaj da gre. Vprašal je: »*An Decretum . . . quo dictum fuit servandum esse solitum, ita sit intelligendum, ut Indulgentia Portiunculae acquiri possit . . . non semel . . . sed toties, quoties.*« In zopet je bil odgovor: *Servetur solitum*. To je bil prav za prav drugi odgovor na p. Lazarijevo vlogo. Na vprašanje kardinala Lambertinija: *An decretum etc.* bi morala logično odgovoriti: *Affirmative*, ali: *Ita esse intelligendum*. A je namenoma odgovorila: *Servetur solitum*, da pokaže, kako dobro je že prvo vlogo p. Lazarija umela, ne v zmislu *augmenti gratiae*, temveč *novae indulgentiae*.

Naš polemik, presumptivno Linhart, pa tudi s tem jasnim odgovorom ni bil zadovoljen. On pravi, da je to dokaz idem

<sup>80</sup> P. Maurus Fajdiga, *Bosnia Seraphica seu chronologico-historica descriptio Provinciae Bosnae dein Bosna Croatiae, nunc Provinciae S. Crucis Croatiae Carnioliae Ord. Min. S. Franc.* p. 151 (Franč. prov. arhiv v Ljubljani). *Valvasor, Die Ehre d. Herzogthums Krain* II<sup>o</sup> 365.

per idem, kar je isto, kakor z belim na belo pisati<sup>87</sup>. Imeti je hotel še tretji odgovor, s katerim bi kogregacija obrazložila tisti zažetonni: servandum esse oz. servetur solitum. Dokler tega ne dobi, da se ne čuti dolžnega pristati, temveč ima še vedno pravico, svoje odklonilno stališče zastopati. Nato polemizira proti kardinalu Lambertiniju. Toliko spoštovanja je do kardinala le imel, ali ga vsaj hlinil, da se ni tako prostaško obregal obenj, kot ob p. Lazarinija. A ga že s tem dosti ponižuje, ker pravi, da je bil slepo orodje frančiškanov, ki so ga znali spretno v svoj voz vpreči, da bi jim pomagal rešiti toties-quoties<sup>88</sup>. Svoje trdovratno odklonilno stališče napram toties-quoties-u skuša podpreti z dekretom tridentinskega koncila o odpustkih. Tam se škofom glede odpustkov pred vsem priporoča moderatio, obsojajo pa se quaestus, superstitio, ignorantia, irreverentia, ki so večkrat z njimi v zvezi<sup>89</sup>. Z vsemi temi grehi vidi obremenjen porciunkulski toties-quoties, kar glede vsakega posebej dokazuje<sup>90</sup>. Je to zmernost, pravi med drugim, dovoljevati toties-quoties, če se en dan nabere več popolnih odpustkov za duše v vicah, kot v desetih letih ljudi umrje? Tako gre dalje. Končno pride do zaključka: »Wenn nun das Toties quoties weder von Gott, noch von der Kirche die Kraft hat bei jedem Aus- und Eingehen einen neuen vollkommenen Ablass zu wirken, so darf man es wohl ohne Ketzerei behaupten, dass man toties quoties einen Aberglauben begehe, sooft man sich dieses Mittels in Meinung mehr als einen vollkommenen Ablass des Tages zu gewinnen bedient.«<sup>91</sup>

Kakor je iz vsega tega razvidno, si je škof Karel grof Herberstein za svoj avtokratični nastop proti toties-quoties-u izbral slabega advokata. Sicer pa proti jasnim odlokom kompetentne

<sup>87</sup> Str. 85.

<sup>88</sup> »Nein! nein! nur die Seraphischen Väter wussten sich selbst mit so sinnreichen Proben zu überzeugen, dass obgesagte Auslegung der Herrn Pfarrer (ihrer Brotväter) ungereimt sei. Lambertini musste dies alles (Schade um die Hand) nur schreiben, wie sie ihm in die Feder gesagt. Und endlich musste er auf Anlangen des General-Prokurator, weil er es doch selbst in einer so verzweifelten Sache nichts besser wusste, der H. Kongregation die Stücke, so seucht sie es auch waren, vorlegen« (str. 90 sq.).

<sup>89</sup> Sess. XXV.

<sup>90</sup> Str. 93—100.

<sup>91</sup> Str. 103.

cerkvene oblasti nobeno dokazovanje nič ne pomaga, najmanj pa takšno. So mu li frančiškani nanje kaj odgovorili, ne vem. Najbrž ne. Prvič ni bilo treba, ker je že Rim odgovoril. Drugič pa tudi niso mogli, ker jim je bila od državne in lokalne cerkvene oblasti ključavnica dana na usta. Čakali so, da je veter odnesel janzeniste in jožefince, kakor jih je prinesel. Prav jim gotovo ni bilo, če je škof Karel grof Herberstein v zmislu cesarskega ukaza kaj ukrenil, naj se ljudstvu pri krščanskem nauku in v spovednici skuša vtepti pravo pojmovanje porciunkulskega odpustka. Sicer pa se ljudstvo za njegove tozadevne ukrepe ni dosti brigalo. Slej ko prej so za porciunkulo cele reke vernikov pri frančiškanski cerkvi valovile ven in noter<sup>92</sup>. Procesije z napisom: Toties, quoties in pridig o odpustku ni bilo, spovedovanja pa, tako so vsaj patri mislili, jim ne more nihče zabraniti. Kajpada je to škofa in njegovega somišljenika Josipa Škrinarja, svetnega župnika pri cerkvi Marijinega Oznanjenja, jezilo. Ko se je škof na vigilijo porciunkule l. 1786. z Goričan vračal v Ljubljano in videl, kako ljudstvo vneto nabira porciunkulske odpustke, je bil tako vznemoljen, da je vsem frančiškanom vzel jurisdikcijo. Naš novomeški kronist ve povedati, da mu je Škrinar sugeriral ta radikalni nastop<sup>93</sup>.

Po Herbersteinovi smrti je janzenizem med nami začel propadati. Zlomljena mu je bila pač hrbtenica. Herbersteinov naslednik, prvi in edini ljubljanski nadškof baron Brigido (1788—1806), je začel janzenistom že na prste stopati. Tistega svojega duhovnika, ki je z dolgim uvodom izdal pistojsko sinodo, je pripravil do tega, da je svoje zmote obžaloval in preklical. Tudi neke redovnice, po vsej priliki ljubljanske uršulinke, je prisilil, da so mu izročile to knjigo, in mesto dotedanjih janzenistiških spovednikov, ki so jih bili navdušili za portroysko prakso glede prejemanja sv. zakramentov, so morale sprejeti spovednike, ki so jih navajali k pogostnemu prejemanju zakramentov<sup>94</sup>. Ko bi z druge strani ne bil še vedno v veljavi

<sup>92</sup> Chronicon conv. Neost. ut sub n. 72. cap. XXIV. ad ann. 1786. p. 515 n. 13.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Journal der Religion, Wahrheit und Litteratur. Augsburg, 1797, str. 694 sq. Iz tega se vidi, da je dr. p. Regalat Čebulj O. F. M. Brigida pretrdo sodil, ko je zapisal, da »do janzenizma ni bil samo pasiven, tudi



zgoraj omenjeni jožefinski odlok proti porciunkuli, bi bili frančiškani najbrž zopet prišli z njo na dan. Tako jim pa zaenkrat še ni kazalo, tem manj, ker jožefinec je bil tudi nadškof Brigido, če ne na znotraj, vsaj na zunaj.

Nazareški gvardijan in žup. upravitelj p. Donat Zamljen, se je sicer leta 1791. opogumil in kar na svojo pest zopet začel s porciunkulo<sup>95</sup>. A jo je izkupil. Vlada mu je radi tega naprtla proces, ki je provincialu in obema ordinariatoma, ljubljanskemu in lavantinskemu, povzročil precej sitnosti, njega samega pa stal gvardianat in upraviteljstvo župnije<sup>96</sup>. Med tem ko je njegov proces visel pri najvišji inštanci, ga je provincial prestavil v ljubljanski samostan<sup>97</sup>. To ordinariatu ni bilo prav. Pod zažugano kaznijo suspenzije je moral iz ljubljanskega v breški samostan<sup>98</sup>. Poleg vsega tega mu je bilo naloženo, da se mora pri celjskem okrajnem glavarstvu pismeno opravičiti, ker je svoje protipostavno ravnanje še precej temperamentno zagovarjal<sup>99</sup>. Vsa prizadevanja provincialata, da bi ga rehabilitiral, so bila brezuspešna<sup>100</sup>.

V takih okoliščinah frančiškanom pač ni kazalo s porciunkulo prehitro zopet na plan. Kdaj so jo znova jeli slovesno obhajati, ni znano. Doslej nisem mogel najti nobenega izrečnega dovoljenja, ne od strani cerkvene ne državne oblasti. Najbrž se je via facti začela vpeljavati, potem ko je tudi jožefinski val polagoma začel odtekat. Zgubila je svojo privlačnost šele v novejšem času, ko so se začeli množiti *toties-quoties ad instar portiunculae*.

Morda je iz povedanega kdo dobil vtis, da juridična avtentičnost porciunkulskega *toties-quoties-a* datira prav za prav

direktno ga je podpiral« (Janzenizem na Slovenskem in frančiškani, Ljubljana 1922, str. 31). — Dr. Franc Ušeničnik bi pa nam bil »Rigorizem naših janzenistov« (BV III [1923], 1—49) še bolje orisal na podlagi Herbersteinovega kataloga knjig, ki jih je duhovnikom priporočil. Gl. njegov Predgovor h *Catechismus ex decreto SS. Conc. Trid. ad parochos*. Labaci 1773. Tom. II., po de la Hayevih »Prolegomena«.

<sup>95</sup> *Decreta Gubernii et Episc.* Tom. I. (1785—1808) p. 110 (Franč. prov. arhiv v Ljubljani).

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid. p. 103.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid. p. 105.

še od leta 1700. Pred tem letom so ljudje pač nabirali porciunkulske odpustke, ni pa gotovo, če so kaj nabrali, razen enega zase, ki so ga lahko darovali za duše v vicah. Po nauku mnogih teologov in kanonistov, bi to sklepanje ne bilo tako napačno. Jih ni malo, ki uče, da se odpustek nikdar ne more preskribirati, niti per consuetudinem ab immemoriali. Danes je to celo *sententia communis*. Brez izrečne podelitve kompetentne cerkvene oblasti odpustka ni.

Vendar ni tako. Res je sicer, da do leta 1700. porciunkula kot *toties-quoties* ni mogla pokazati »*autographum concessionis monumentum*«<sup>101</sup>, ki se *iure ordinario* zahteva. Toda s tem, da ga do imenovanega leta ni mogla pokazati, prvič še ni rečeno, da ga sploh prej ni dobila. Drugič je pa še ena pot, po kateri je lahko že davno prej postala legalna, to je *iure extraordinario*. Papeži so *supra ius ecclesiasticum*, ki niso vezani na njegove formalnosti. Vedno, kakor še danes, so tudi *viva voce* dovoljevali odpustke in dajali razne dispense. Da je na ta ali oni način porciunkulski *toties-quoties* že davno pred letom 1700. bil legalen, potrjuje eden največjih kanonistov, ki je kot tak »*canonista Curiae*«, nam že dobro znani zagovornik porciunkule, kardinal Prosper Lambertini, poznejši papež Benedikt XIV. On pravi: »*Est tamen hic opportune mendum, nonnullas reperiri Indulgentias, quae sine temeritatis nota in dubium vocari nequeunt, quamvis authenticum earum Indultum non proferatur, cum antiquissima constantique traditione innitantur, ac tacita, vel expressa Romanorum Pontificum confirmatione roborentur. Talis est, ut aliquo utamur exemplo, Indulgentia Porciunculae.*«<sup>102</sup>

Kdaj je dobila eno ali drugo potrjenje, kajpada ne moremo reči. Le toliko lahko upravičeno sklepamo, da papeži ljudstva niso pustili cela dolga stoletja samo v pobožnem prepričanju, brez legalne podlage. Ljubljanski škofiji pa gre zasluga, da je dala pobudo za pozitivno pravno, izrečno potrditev porciunkulskega *toties-quoties*-a.

<sup>101</sup> Benedicti XIV., *De synodo dioeciesana, Moguntiae 1842*. Tom IV. lib. XIII. cap. XVIII. n. III. p. 97.

<sup>102</sup> *Ibid.* n. IV.

## PRAKTIČNI DEL.

### Sodobni pastoralni problemi.

Namen vsakega pravega pastirovanja je intenzivna skrb za duše. V apostolskih časih prav tako kakor dandanes. Dušni pastir mora gledati, kako bo sebi zaupane vernike vzgojil za lepo krščansko življenje in jih utrdil v boju proti trojnemu poželenju. Namen je torej v vseh časih nesprenemljiv. Kaj pa sredstva, po katerih se verniki posvečujejo? Tu je treba ločiti. Na d n a r a v n a sredstva, molitev in zakramenti, so tudi nesprenemljiva; zunanja sredstva in pota, po katerih ljudi vodimo k nadnaravnim virom milosti, so pa spremenljiva, kakor so spremenljive življenske razmere, nevarnosti in težave, v katerih verniki žive. Odtod vidimo, da se tisti del pastoralne teologije, ki se imenuje hodegetika, t. j. duhovno vodstvo krščanske občine, močno spreminja. Moderno hodegetiko ali kratko moderno pastoracijo imenujemo tisto duhovnikovo delovanje za duše, ki je prilagojeno modernim razmeram, ki upošteva sedanjega človeka, sedanje nevarnosti, sedanje verske, kulturne, gospodarske in socialne razmere<sup>1</sup>.

Skušali bomo pregledati najprej splošno versko življenje po svetu, njegove senčne in solnčne strani, potem pa nekaj potov in načinov, po katerih bi se poživilo življenje s cerkvijo, zlasti še po večjih mestih.

#### I. Ali je Evropa še krščanska?

Splošni duh časa je tak, da je kaj malo naklonjen pravemu verskemu življenju. V filozofiji se sicer opaža stremenje po duhovnosti, toda pogosto v laicističnem smislu. Moderna veda skuša vse dognati, dokazati, razložiti in s poskusi ugotoviti, kar je samo po sebi gotovo dobro in koristno. Toda v tej tendenci gre pogosto predaleč, tako da vse, kar je nadčutno in nadnaravno, zanika in odklanja. Povojna doba z vsemi prežalostnimi socialnimi bedami je vsa potopljena v skrb za vsakdanji kruh pri revežih in v nagromadenje kar največjega premoženja pri bogatih, kar ni ne pri enih ne pri drugih verskemu življenju v korist. Vedno česče se čujejo tožbe o pomanjkanju življenja iz vere, govori se le še o nekem tradicionalnem, podedovanem krščanstvu tudi pri takih, ki od cerkve zapovedane dolžnosti na zunaj še izvršujejo. Že Renan je zapisal značilno besedo: Mi živimo le še od sence, od dūha (vonja) izpraznjene posode, tisti, ki pridejo za nami, bodo živeli od sence sence.<sup>2</sup> Znani berlinski apostol, duhovnik dr. Karel Sonnenschein, je na lan-

<sup>1</sup> Albert M. Boegle S. J., *Marianische Kongregation und moderne Seelsorge* v *Präsides-Korrespondenz* 22 (1928) 321.

<sup>2</sup> Cit. P. Zyrill Fischer O. F. M., *Äußere Krisenquellen der modernen Seelsorge* v *Das Neue Reich. Wochenschrift für Kultur, Politik und Volkswirtschaft* (Verlagsanstalt Tyrolia) 10 (1928) št. 45, str. 939 (kratica NR).

skem magdeburškem katoliškem shodu šel še dalje, ko je izjavil: Prej so ljudje še živeli od neke podedovane vere. Njeno mesto zavzema danes filozofsko in moralno poganstvo. »Heute gilt es nicht nur erhalten, sondern direkt erobern.«

Prav tako ni mogoče tajiti, da n r a v n o življenje bolj in bolj propada. Naše družine niso več zdrave. Kjer je življenje v družinah krščansko, tam se ni bati ne za vero ne za nravnost, kjer pa tega ni, gine vera in propada nravnost. Zloraba zakona, ki prodira tudi v katoliške kroge, ubija vest in premnože zadržuje od prejemanja zakramentov in radi tega od pravega verskega življenja. V takih družinah navadno ni miru, trpi zakonska zvestoba, vedno bolj se množe divji zakoni, bigamije, civilni zakoni. Otroci takih staršev nimajo prave vzgoje in doraščajo v mladeniče in dekleta, katerim je pot v nevero in nenravnost že zelo ugajena<sup>3</sup>. Velika nevarnost za katoliško življenje so tudi mešani zakoni.

Naj navedem par zgledov! Na Dunaju je bilo sklenjenih:

	katoliških	nekatoliških	civ. zakonov
l. 1913.	15.584	2207	254
„ 1918.	15.988	2135	291
„ 1919.	19.072	1110	1303
„ 1924.	12.373	6340	2195

Za družinsko življenje so tudi zanimive dispense za sklenitev zakona, ki jih je izdal dunajski magistrat. V celoti je bilo izdanih l. 1925. 2794, l. 1926. 2480 dispenz in sicer:

	l. 1925.	l. 1926.
od zadržka zakonske vezi	1918	1728
od zadržka višjih redov	1	1
od zadržka različnosti ver	296	315
od zadržka prelomitve zakona	39	37

Če primerjamo posamezne številke, vidimo, da je bilo največ dispenz izdanih od zadržka zakonske vezi. Od l. 1920. jih je bilo baje izdanih že krog 20.000. In te se nanašajo pač le na katoliške zakone, ker so samo ti nerazdružljivi. Če primerjamo število nezakonsko rojenih pri posameznih verstvih, je to število pri katoličanih največje. In žalostni znak sedanje dobe je, da moramo biti s tem dejstvom še zadovoljni<sup>4</sup>. V Švici je bilo l. 1927. 2500 zakonov ločenih, v Veliki Britaniji 3190, t. j. 568 več kot prejšnje leto<sup>5</sup>.

Število rojstev stalno pada. V sedanji Avstriji brez Burgenlanda je bilo l. 1910. 166.774 živo rojenih, l. 1926. obenem z Burgenlandom le še 127.254. Po 16 letih je torej nazadovala skoraj za 40.000, za četrmino. Na Dunaju je v zadnjih 20 letih padlo število porodov od 55.000 na 23.383 v l. 1926. L. 1927. je še bolj žalostno; meseca januarja 1928 pa je bilo rojenih 1562, umrlo jih je 2491, torej

<sup>3</sup> Prim. Buchberger, Die Seelsorge in unserer Zeit (Paderborn 1922) 6.

<sup>4</sup> L. Engelhart, Neue Wege in der Seelsorge im Ringen um die Grosstadt (Wien 1928), 59—62.

<sup>5</sup> NR 11 (1929) št. 15, 270.

skoraj 1000 več, kot se jih je rodilo. Po pravici vsi, ki jim je na srcu blaginja ljudstva s strahom zro v prihodnost, ko tako strašno kosi bela smrt. V Nemčiji je pred par leti z žalostjo konstatiral berlinski higienski prof. Rubner, da po mnenju zdravnikov samo v Nemčiji izgubi življenje pri umetnih prezgodnjih porodih 500.000 otrok in 7500 žen<sup>6</sup>. Grozne številke. Dr. Stolper je ustanovila v Nemčiji posebno družbo »Zur Regelung der Geburten und des Rassenfortschrittes«. Med prvimi 5000 ženami, ki so se pri njej zglasile, je zaprosilo 4834, da bi jih oprostila »te strašne nezaželjene sužnosti materinstva«<sup>7</sup>.

Značilno za javno nravnost je n. pr. tudi to, da je v Berlinu ustanovljeno društvo »für Nacktkultur und Erziehung«, ki javno z inserati po listih vabi k svojim plesom in gledališkim predstavam. Udeležujejo se jih tudi deželni in državni poslanci in zastopniki šolstva — kot gostje<sup>8</sup>. Res je, da zgodovina našteva nekaj verskih sekt, ki so bile podobno usmerjene kot ta družba, vendar to počenjanja modernih čisto nič ne opravičuje. Na Werner-Siemens realni gimnaziji v Berlinu so ustanovili dijaki klub »der Unentwegten« s popolnoma protinravnimi nameni<sup>9</sup>. Res je, da je človeška narava v vseh časih enaka, da že Krizostom šiba moralne zablode svoje dobe, da so se zlasti ob času reformacije in francoske revolucije godile čudne reči: vendar so dandanes te vrste pregrehe le še bolj rafinirane kot včasih. »Es ist das reinste Sodoma und Gomorrha... Wenn es uns nicht gelingt, den Leitsätzen und Weisungen der Bischöfe in weiteren katholischen Kreisen zur Anerkennung zu verhelfen, dürfen wir, wie jemand gesagt hat, unsere Kirchen schließen, der Anfang vom Ende ist also gekommen. Heute kommen die Menschen vielfach um ihren Glauben, ohne daß sie es wollen oder auch nur bemerken.«<sup>10</sup> — Razne lepotne tekme, o katerih časopisi obširno poročajo, so dosti karakterističen pojav za našo dobo.

<sup>6</sup> Funder, Mehr Särge als Wiegen v NR 10 (1928) št. 30, 621. — Nekateri to število še višje cenijo. Univ. prof. dr. W. Liepman meni, da izgubi življenje pri takih operacijah v Nemčiji 44.000 žen in kroj 1.600.000 še ne rojenih otrok. Prim. SZ 4 (1929) št. 19, 405.

<sup>7</sup> NR 10 (1928) št. 52, 1100.

<sup>8</sup> Tako poroča Schildwache dne 24. marca 1928, Objavljeno v Schönerer Zukunft. Kulturelle Wochenschrift (Pustet, Wien) 3 (1927) 595. Znanprej bom to publikacijo citiral okrajšano: SZ. Ko govori znani pastoralist kapucin p. Joh. Chrisost. Schulte v svoji knjigi Pastorales und Aszetisches für Seelsorger unserer Tage<sup>2</sup> (Stuttgart 1927) o nemoralnih plesih, navaja na str. 95 iz časopisa Tao citat, ki se nanaša na te vrste plese in se takole glasi: »Solcher Tanz ist eine religiöse Tat... Der Tanz ist das Gebet des Körpers.«

<sup>9</sup> Naj navedem program iz poziva, ki so ga dijaki izdali: 1. Freie Liebe und ungefährlichen geschlechtlichen Verkehr zwischen den Geschlechtern. 2. Fallenlassen jedes lächerlichen Zwanges zwischen ihnen. 3. Kampf gegen § 175 (Homosexualität). 4. Offenes Bekenntnis der gleichgeschlechtlichen Liebe für alle geschlechtlich veranlagten Schüler vom 16. Jahr ab. 5. Kampf gegen diejenigen Lehrer, welche uns feindlich gesinnt sind. Cit. v NR (1928) št. 8, 145. 146.

<sup>10</sup> Schulte o. c. 93.

Premnoga podjetja izrabljajo to splošno slabo stanje npravnosti v svoje trgovske namene in tako ljudstvo dan za dnem prav sistematično zastrupljajo. Med najvažnejše faktorje bi prišteval tisk in po večjih krajih še kino.

V Nemčiji je n. pr. čez 8000 založništev, ki izdajajo šund in umazanost; 70% vsega papirja, ki se porabi za tiskanje knjig, gre v take namene. Eno izmed omenjenih založništev priznava, da je v enem letu razpečalo 25.000.000 zvezkov takega blaga. Znani časopis »Berliner Illustrierte« dela reklamo s tem, da ima 1¼ milijona odjemalcev; povsod ga hočejo spraviti: v kioske za časopise, na kolodvore, v brivnice, v čakalnice pri zdravnikih, povsod, kjer se shajajo ljudje in segajo po časopisih<sup>11</sup>. Kakor z moralo, tako je z vero. En del časnikov tako dosledno, cinično in konstantno napada vero, da bi bilo čudno, ako bi se ne sesula vera tistih, ki to bero, prvi Buchberger<sup>12</sup>.

Tudi kino se z neugnano naglico širi. L. 1900. sta n. pr. v Nemčiji imela stalni kino le Hamburg in Würzburg, Berlin še ne. L. 1910. pa je imel Berlin 139, v 33 večjih nemških mestih pa je od l. 1900. do 1910. zrastle šteto od 2 na 480. Nemčija sama je imela l. 1925. 3600 kinov, v katerih je 275.000 sedežev. Berlin jih je štel 317, München 50, Hamburg 42, Köln 41. New York je imel l. 1910. 450, danes 700. Združene države skupno 16.000 z osem milijoni sedeži. Znano je, da se vrše kino predstave na ladjah, vpejljali so jih tudi že po nekaterih vlakih. Po posameznih delih sveta je kino takole razširjen<sup>13</sup>:

Evropa ima	22.000	konces. kino s	21.000.000	sedeži
Amerika ima	25.000	" " "	9.000.000	"
Azija ima	3.000	" " "	600.000	"
Afrika ima	800	" " "	200.000	"
Avstralija ima	1.200	" " "	350.000	"

Res je, da je film sam na sebi moralno indiferenten, le žal, da se preopogosto predstavljajo stvari, ki npravno niso neoporečne. Nemški šolski upravitelj Muer je objavil statistiko o obiskovanju kina v nekem industrijskem velikem mestu in je prišel do tehle rezultatov: Med 1000 mladimi ljudmi od 14. do 17. leta jih obiskuje kino redno 40%. In to največ »Sitten-, Aufklärungs-, Abenteuer- und Verbrecherfilme«. Koč vzrok, zakaj da obiskujejo kino, navajajo: pomanjkanje dobre družbe, dolgčas v domači hiši, ein »flottes Verhältnis«, interesantne senzacije<sup>14</sup>.

Tudi pri nas v Ljubljani kino ni najslabše obiskan. V celoti je bil obisk v l. 1928. tak-le:

<sup>11</sup> Berghof, Die katholische Schriftenmission und ihre Bedeutung. Internationale Christkönigs-Tagung zu Leutesdorf a. Rh. Hsg. v. Johannesbund (Leutesdorf 1928) 25. Ker se večkrat sklicujem na te referate, bom zbirko cit. z Leut.

<sup>12</sup> O. c. 8.

<sup>13</sup> SZ 3 (192) št. 5, 112; št. 10, 223. Odgovornost glede točnosti naštetih podatkov prepuščam uredništvu SZ.

<sup>14</sup> SZ 4 (1928) št. 13, 275.

Januar . . . . .	49.800
Februar . . . . .	47.300
Marc . . . . .	46.200
April . . . . .	38.100
Maj . . . . .	59.100
Junij . . . . .	36.300

Odnos 276.800

	Prenos 276.800
Julij . . . . .	27.200
Avgust . . . . .	40.100
September . . . . .	59.950
Oktober . . . . .	59.450
November . . . . .	65.050
December . . . . .	54.050

Skupno 582.600

Statistika je napravljena po številu prodanih vstopnic treh ljubljanskih kino-podjetij: Ideal, Ljubljanski dvor in Elitni kino Matica. Sodeč po reklamah, tudi pri nas niso vse predstave moralno neoporečne in ne morejo dobro vplivati ne na nedorastlo mladino, ne na odrasle<sup>15</sup>.

Velik vzrok težavne pastoracije je tudi splošni laicizem. Sv. oče ga imenuje v svoji encikliki o Kristusu Kralju pogubno kugo. Liberalizem, ki je kot skrivna bolezen prodiral vedno globlje v ljudske plasti, je začel kazati svoje žalostne sadove. Par stoletij se je pripravljalo, kar danes dozoreva. Ni ostalo brez posledic sistematično sramotenje in preišljeno blatenje cerkve, njenega nauka, njenih obredov in služabnikov.

Iz družine so hoteli izriniti cerkev, tako da bi pri zakonski zvezi imela besedo samo država. Iz šol naj bi polagoma izginil krščanski nauk in duhovnik. Saj čutimo, kako se skoraj po vseh evropskih državah bije oster boj vprav za šolo. Če gremo še bolj

<sup>15</sup> Naj navedem reklamo za par predstav za mesec november, ko je bil obisk največji. Citiram po dnevniku »Jutro« za Elitni kino Matica: — Tajnosti Orijenta. V carstvu mogočnega sultana. Ljubavne noči. Haremske tajnosti. Razkošje sultanovega dvora. Lepe plesalke. Odaliske. Uživanje vseh zemskih naslad. Čarobna piščalka. Začarani ples. J dne 10. novembra št. 265. — Grešna ljubezen mladega po uživanju hrepenečega meniha trapista, ki beži iz samostana, se zaljubi in poroči ter končno zopet vrne v samostansko tišino, zapuščajoč ženo in otroka, to je vsebina lepega in ganljivega vefilma Alahov vrt. J dne 27. nov., št. 279. — Grešna ljubezen, uživanje in zakon trapista v vefilmu lepe in ganljive vsebine Alahov vrt. J dne 28. nov., št. 280. — Pozor! Any Ondra, češka filmska diva je danes senzacija za Ljubljano. Če hočete uživati šarm pikantnih scen in se pošteno zabavati, si oglejte danes Saksophon — Suzi v Elitnem kinu Matica. J dne 13. nov., št. 267. — Božanska Greta Garbo, edina in nedosegljiva ljubavnica v najnovejšem filmu neizmerne ljubezni, hrepnenja, strasti in trpljenja »Žena«... Toliko ljubavne strasti ni pokazala slavna Greta Carbo, katere se spominjate... J dne 16. nov., št. 270. — Premijera pretresljive usode deklice iz hiše greha... Roman sirote... V močvirju... Pod kontrolo. V salonu naslade. Čista v vsej umazani okolici. Ljubezen neizkušenege, nepokvarjenega srca... Mladini neprimerno. J dne 21. nov., št. 274.

v podrobnosti, bomo videli, kako se je na široko zajedel laicizem. Pridigovanju, tudi sv. pismu samemu, se odreka božja avtoriteta. Iz družin, ki so še katoliške, gine versko in nabožno čtivo, češ da to ne spada več na mizo izobraženega človeka. Če stopite v stanovanje, boste opazili križ, ki je zavzemal nekdanje prvo mesto, le še v sobi, v katerih obiskov ne sprejemajo. Služba božja modernemu človeku ni več opus Dei, temveč le še opus humanum. Iz navade, radi lepega petja še pridejo v cerkev, ne pa zato, ker jih veže cerkvena zapoved. K bolnikom večkrat kličejo duhovnika, ko mu ne more več dosti pomagati, ne toliko radi bolnika samega, bolj radi ljudi, da se ne bi reklo, da je umrl nepreviden, in da lahko objavijo v časopisih: previden s tolažili svete vere. Duhovnikov nadnaravni karakter se ne upošteva, ampak le njegove osebne vrline. Cerkvene zapovedi se enostavno prezirajo, večkrat že ex contemptu formali. Verski pozdravi so vedno bolj redki, tudi med nami duhovniki.

Še pri drugih rečeh se kaže laicizem. Poglejmo n. pr. po mestih naše prošnje procesije. Moč ni skoraj nič, same ženske in še te večinoma le starejše. Včasih je molitev spremljala in končavala delo, sedaj tudi po kmetih vedno bolj gine. Če vzamemo v roke strokovne časopise, so povečini versko indiferentni ali morda celo veri nasprotni. V olikani družbi ne velja za taktno, da bi se razgovarjali o verskih vprašanjih, ker so pač te reči že zastarele. O modernem poganstvu se lahko govori in to mora prenesti vsak. Včasih je celo v katoliških društvih skoraj prevelika toleranca glede vere in morale. Kar na splošno v praksi zmaguje načelo, da naj bo človek veren le med štirimi stenami, v javnosti pa naj tega ne kaže<sup>16</sup>.

Seveda sovražniki cerkve ne drže križem rok. S skrbnim očesom motre življenje in izrabljajo ugodne prilike, da ljudi veri in cerkvi izneverijo. Jezuitski pater Mc Guire poroča, kako ateizem v Ameriki bolj in bolj napreduje. V državi New-York obstoji že več let liga »Association for Advancement of Atheism«, ki ima lastno glasilo The Truth Seeker. Njen namen je — kot že ime pove — širiti ateizem. Svoje podružnice ima na 20 ameriških univerzah. Med drugim skušajo doseči, da bi bil duhovnik izključen iz vojske, mornarice in nacionalnega kongresa, da se ne bi več prisegalo na sv. pismo, da država ne bi priznavala verskih praznikov in podobno<sup>17</sup>.

Najbolj značilen se mi pa zdi verski boj, ki se bije v sosednji Avstriji in posebej še na Dunaju. Za to katoliško mesto so dnevi, ki jih sedaj preživlja, tako kritični, kot jih morda ni bilo od reformacije dalje. L. 1926. so imeli socialisti v Linzu zborovanje, na katerem so izdelali program za svoje nadaljnje delo. V glavnem so poudarjali sledeče stvari: Svoje ideje bodo širili s svobodomiselno literaturo in časopisjem, s predavanji, s kulturnimi prireditvami kot

<sup>16</sup> Lorenz, Die Pest des Laizismus v Priester-Konferenzblatt. Zeitschrift für den Seelsorgsklerus 40 (1928) 266—271.

<sup>17</sup> NR 11 (1928) št. 31, 647.



protiutež cerkvenim prireditvam, in s tem, da bodo prirejali posebne agitacijske tedne za izstop iz cerkve («Kirchenaustrittswochen»). Na plakate naj pač vedno zapišejo: *Unsere Gegner werden besonders eingeladen, kar zelo učinkuje*. Seveda jih morajo še posebej pismeno povabiti. Na zborovanju naj jim le puste govoriti, pa vedno pred svojimi pristaši. Pri predavanjih je zelo važno, od katere strani se vera kritizira. V krajih, kjer so ljudje še verni, moderne metode niso primerne. Pač pa se priporoča v take kraje poslati bivše duhovnike. V bolj naprednih krajih naj prično z razvojno teorijo. Po mestih spet drugače. Delajo naj na to, da bodo ljudje izstopali iz cerkve, da se bodo po smrti dali sežgati mesto pokopati, poskrbe naj v parlamentu za primerne resolucije in interpelacije, širijo naj letake in brošure, pridobivajo organizaciji novih članov in naj imajo v evidenci vse tiste, ki so brez konfesije.

Pa tudi nad delom svojih nasprotnikov naj čujejo. Pazijo naj na katoliške časopise, na škofovska pastirska pisma, na katoliške zakonske predloge v parlamentu (konkordat), na cerkvene pridige, misijone, katoliške shode, na *chronique scandaleuse*. O delu svojih nasprotnikov naj centrali vestno poročajo<sup>18</sup>.

Kot vidimo delajo po dobro premišljenem načrtu z izvrstno izpeljano organizacijo. Ni čudno, da imajo pri svojem delu tudi veliko uspehov. Poglejmo n. pr. statistiko izstopov iz katoliške cerkve na Dunaju<sup>19</sup>:

Od l. 1910. do 1919. je izstopilo	7.716 vernikov
" " 1919. " 1926. " "	95.619 "
l. 1920. je izstopilo	7.910 "
" 1923. " "	22.888 "
" 1926. " "	13.505 "
" 1927. " "	28.898 "

Vzroki izstopov so kaj različni. Zelo pogosto p o r o k a. Letno iz tega vzroka izstopi 3400—4000 ljudi. Večkrat tudi sovraštvo proti cerkvi in Bogu. Tudi ta vzrok navajajo odpadniki, da je cerkev v moderni dobi odpovedala. Prav tako je število onih, ki odpadejo iz verske brezbržnosti, precej veliko. Razne verske sekte iščejo pristašev, in če imajo svoje lokale, se jim lov še bolj gotovo posreči. Pretežna večina (90%) pa ostane brez konfesije, kar je toliko kot moderno poganstvo. Nekateri izstopijo naravnost prisiljeni, zlasti žene prisiljene po možeh. Dunajski magistrat gre apostatom zelo na roko. Pri prošnjah za razne službe je potrdilna listina o izstopu iz katoliške cerkve dobro priporočilo<sup>20</sup>. Velikanske dunajske mestne stanovanjske hiše imajo baje 40.000 stanovanj. Kaj to pomeni pri veliki stanovanjski bedi, si lahko mislimo.

Ustanovljene imajo posebne urade, ki apostazijo kar mogoče olajšujejo. Treba je le podpisati neko listino, vse drugo oskrbi urad

<sup>18</sup> Bichmaier, Die Organisation des Freidenkertums in Österreich v SZ 3 (1928) št. 21, 453.

<sup>19</sup> SZ 3 (1928) št. 18, 390.

<sup>20</sup> Engelhart o. c. 48—50.

sam. Na Dunaju je izstopilo v povojnih letih nič manj kot 120.000 katoličanov. Zadnji veliki misijon, ki se je vršil na Dunaju proti koncu l. 1928. je pritegnil le kakih 16% vernikov. Vseh skupaj jih je 1.420.000, praktičnih pa le 200—250.000. V katoliško cerkev jih je prestopilo nazaj po misijonu 200<sup>21</sup>.

Tudi dunajski krematorij nam da misliti. Otvorjen je bil l. 1923. Prvo leto je bilo sežganih 835 mrličev, naslednje leto 1424, l. 1925. je število zrastle na 1880, l. 1926. na 2391, l. 1927. na 2915, l. 1928. je bilo sežganih 3130 mrličev, od teh 1841 rim.-kat. vere, 267 evang., 245 judovske, 81 staro-katol., 8 pravosl., 688 brez konfesije<sup>22</sup>.

Glavne sile pa so obrnjene v katoliško mladino. Boj, ki se zadnja leta bojuje na Dunaju, se bo morda čez nekaj let presel v druga evropska velenesta. Ne gre le za pouk v šoli, ki naj bi bil versko indiferenten, če ne veri naravnost sovražen, gre za vzgojo mladine izven šolskih sten.

Socialisti se dobro zavedajo, da bodo zadeli cerkev najbolj v živo, če ji iztrgajo iz rok otroke, če že mladim srcem vzamejo vero. Ustanovili so vzgojno in šolsko društvo z naslovom »Freie Schule Kinderfreunde«. Društvo je namenjeno v prvi vrsti staršem. Njihova organizacija je zelo močna in se hitro širi. L. 1920. je štela približno 50.000 članov, l. 1921. že 57.519, l. 1924. pa 91.513. V svojem programu društvo poudarja, da bo z vsemi sredstvi delalo za to, da bosta šola in cerkev popolnoma ločeni. Za otroke organiziranih staršev pa skrbi s tem, da jim nudi priliko za sport, razne igre, potovanja, telovadbo, veslanje, smučanje. V ta namen ustanavlja telovadišča in sportne prostore, po možnosti poskrbi tudi za sportno in telovadno orodje. Dalje prireja počitniška in otroška potovanja, obiske po muzejih in drugih javnih napravah pod strokovnim vodstvom. In še veliko drugih koristnih reči. Toda vsa vzgoja je veri scvražna. Bolj kot iz pravil se to vidi iz sadov, ki jih ta vzgoja obrodi<sup>23</sup>.

Lepim katoliškim praznikom hočejo dati socialistični značaj. Ze nekaj let sem prirejajo »Umgangssonntage« ob istem času, ko bi morali otroci v cerkev k božji službi. Na praznik sv. Rešnjega Telesa in še bolj nedeljo po prazniku vodijo otroke ven v naravo, na travnike in polja, prirejajo »Frühlingsfeste«, da bi jih odtegnili procesiji. L. 1928. so že napravili po raznih okrajih 26 obhodov,

<sup>21</sup> Eberle, Die Kirchenaustritts-Bewegung in Wien v SZ 4 (1929) št. 16, 321—324.

<sup>22</sup> NR 11 (1929) št. 18, 330.

<sup>23</sup> P. Zyrill Fischer O. F. M., Sozialistische Erziehung (Wien 1926) 39, 61, 62. — Isti pater poroča o sadovih te vzgoje več podrobnosti. Naj omenim samo tole: Iz krščanskega pozdrava se otroci takole norčujejo: »Gelobt sei Jesus Christ, Von der Ewigkeit glaub ich nichts.« — »Gelobt sei Jesus Christ, Mit der Ewigkeit ist es nichts.« — »Gelobt sei Jesus Christ, In der Ewigkeit kriegst nichts.« — »Gelobt sei Jesus kriegst nix.« — Tožijo, da je že precej takih otrok, ki ne gredo več k sv. spovedi, sv. obhajilu, ne k šolski maši. Istotam 163.

pri katerih je bilo po 100—1000 otrok. Skupno zbirališče je bilo na Favoritenplatzu in po poročilu »Arbeiter-Zeitung« se je tam zbralo 17.480 otrok peš, 107 majhnih otrok pa so pripeljali na 49 lepo okrašenih vozovih. Pri tej stvari ne gre le — kot dobro poudarjajo avstrijski čuječi katoličani — za nekaj slaščič, s katerimi so otroci ob takih prilikah navadno pogoščeni, gre za ideje, katere hočejo socialisti mladim srcem že zgodaj vcepiti. Značilen je simbol, ki ga nosijo s seboj pri teh obhodih: mlinski kamen. Odkod, zakaj? Ko so začeli zbirati socialisti okrog sebe mladino, so avstrijski škofje dvignili glas in zaklicali s Kristusom: Kdor pohujša katerega teh malih, ki v me verujejo, bi mu bilo boljše, da bi se mu obesil mlinski kamen na vrat in bi se potopil v globočino morja (Mt 18, 6). In zgodilo se je, da sta se isto nedeljo pomikali po dveh bližnjih vzporednih dunajskih ulicah dve procesiji: ena teoforična, druga s tisoči otrok s simbolom mlinskega kamena. Število otrok, ki se udeležujejo socialističnih obhodov, leto za letom narašča. Lansko leto je poročala »Arbeiter-Zeitung«: Večina udeležencev v katoliških procesijah so bili stari moške in stare ženske. »Die Jugend ist in unserem Lager.« Tako daleč je prišlo, da je poslal »Freidenkerbund« na dunajski policijski komisariat vlogo, v kateri naznanja, da bo priredil s svojimi ljudmi obhode na cvetno nedeljo in na praznik sv. R. T. od 8. do 12. ure dopoldan, na praznik 30. maja 1929 pa natančno po isti poti, kot se pomika teoforična procesija. Na historičnih prostorih, kjer so ta dan postavljeni štirje oltarji, bodo deset minut trajajoči nagovori o socializmu kot svetovnem naziranju. Sicer so pozneje vlogo umaknili, vendar že to, da so jo sploh vložili, dosti pove. Nobenega dvoma ni, da bo odločitev v tem boju vplivala tudi na ostalo Evropo<sup>24</sup>.

Tudi v Nemčiji niso zadovoljni s življenjem katoličanov. Če prebiramo poročila zadnjih katoliških shodov, se vedno bolj pogosto sliši beseda: »Aus dem katholischen Gedanken muß katholische Tat werden.« Tudi tam je statistika o izstopih iz katoliške cerkve porazna. V letih 1919—1925 je v celi Nemčiji izstopilo 218.750 ljudi iz kat. cerkve<sup>25</sup>. Je pač splošen duh zajel vso Evropo in bolj ali manj se to pozna prav povsod.

## II. Novo življenje.

Kljub senčnim stranem, ki sem jih omenil v prejšnjem poglavju, kljub temu, da se je število katoličanov zmanjšalo, ima vendar katoliška cerkev v sebi nezlomljivo moč in silo. Evropa se danes zaveda, da je v cerkvi življenje, ki nikdar in nikoli ne ugasne, da je ni organizacije, ki bi se ji mogla ob stran postaviti. Tudi priznavajo vsi

<sup>24</sup> Dr. Messner, Einbrüche in die katholische Kulturfront v NR 10 (1928) št. 39, 807, 808; isti, Bedrohte katholische Kulturfront v NR 11 (1928) št. 4, 59—60.

<sup>25</sup> Rickes, Gründe und Fragen der Kirchenaustrittsbewegung v Theologie und Glaube 21 (1929) 53.

resnomisleči ljudje, da cerkev ohranja socialno življenje, ki bi brez nje in njenega nauka propadalo in propadlo, da ni boljše varhinje, kot je cerkev, za zakon, za urejeno družinsko življenje, za privatno lastnino, zato da se spoštuje avtoriteta in človeško življenje. Cerkev je nepopustljiva in neodjelniva v svojih dogmah, cerkev je ohranila isti od Boga samega ji odločeni cilj in tudi nadnaravna sredstva.

Tudi ne smemo tajiti in skrivati, da se je začelo v njej sami v zadnjih desetletjih sveže novo življenje. Kakšno zanimanje vlada n. pr. po vseh katoliških deželah za misijone! Rim je govoril in ves svet je poslušal glas sv. očeta. Pod vlado Pija XI. se je misel za cerkveno zedinjenje s krščanskim vzhodom silno poživila, ne le med slovanskimi narodi, ampak tudi drugod. Da je Italija poravnala krivico, storjeno rimskemu papežu, je dogodek, čigar dalekosežnosti še ne moremo prav oceniti. Irska in Poljska, dve katoliški državi, sta tudi pri drugih upoštevana, Nemčija si je po letu 1918. pridobila pravice, na katere pred tem letom ni mogla upati. Na Angleškem letno konvertira 10.000—12.000 oseb. In kar je glavno: v dušah katoličanov samih se je začela prava katoliška renesansa. Kdor zasleduje v zadnjih letih zanimanje za liturgijo, evharistično življenje, mladinsko gibanje, kdor upošteva veliko število asketičnega slovtva, ki se je pojavilo v vseh večjih in manjših narodih v letih po vojski, ne more tajiti, da vsi ti pojavi značijo pravo versko prebujenje<sup>26</sup>.

In kakor je res, da je sedanja doba označena po svojem naturalizmu in racionalizmu, je pa tudi res, da je vse to že začelo v ljudeh vzbujati neko reakcijo, ker je pač človek čutno-duhovno bitje in hoče tudi duša priti do svojih pravic. Odtod toliko verskih sekt, spiritizem in okultizem vseh vrst. Nemški list »Wort und Tat« ne prinaša za Nemčijo nič manj kot 53 imen važnejših verskih sekt<sup>27</sup>. Čimbolj je izginila prava vera, tembolj raste število onih, ki se oklepajo v eni ali drugi obliki praznoverstva.

Katoliška cerkev ne drži križem rok, njeni služabniki delajo neumorno in res se pričinja novo življenje. Poglejmo podrobneje nekaj takih pojavov. Na N i z o z e m s k e m se je v zadnjih 20 letih versko življenje zelo razvilo. Pred časom je bila Nizozemska še pod kongregacijo de propaganda fide. Sedaj pa sami zatrjujejo, da je pri njih nepoznana beseda: Ta je katoličan, pa ne izvršuje verskih dolžnosti. Tam so duhovniki v praksi izvedli načelo: Pastir mora poznati svoje ovce. Pastoralni obiski po družinah so že splošno izpeljani. Župnija dobí veliko bolj družinski značaj, če oče — in to je duhovnik — tudi zunaj cerkve z svojimi verniki občuje, se zanje zanima in jih od časa do časa obiskuje. Tam je požrtvovalnost katoličanov naravnost občudovanja vredna. Kar naprej in naprej prirejajo zbirke v naj-

<sup>26</sup> Dr. Mack, Das Königtum Christi und die religiöse Renaissance der Neuzeit v Leut 30, 31.

<sup>27</sup> NR 10 (1928) št. 50, 1056.

različnejše cerkvene in dobrotelne namene, tako da ljudje že govore: Unser Glaube ist ein schöner, aber ein teurer Glaube. K darežljivosti jih pa tudi znajo vzgajati. Župnik, ki je hotel sezidati v svojem kraju društveni dom, je takole napravil. Denarja ni imel nič. Najprej je priredil veliko misijonsko slovesnost, pri kateri je bila vsa denarna zbirka namenjena za misijone, da se bodo ljudje navadili dajati. — Spoznali so, kako velike župnije onemogočajo stik med duhovniki in verniki in ljudi cerkvi odtujujejo. Zato so tam vse župnije bolj majhne, ne štejejo več kot 5000 ljudi. Dekret Pija X. o pogostnem sv. obhajilu je lepo izpeljan in temu se morajo največ zahvaliti, da je tam toliko duhovniških in redovniških poklicev.

Na Nizozemskem se lahko reče: Ljudstvo zaupa svojemu duhovniku. Vsaka organizacija ima duhovnika kot cerkvenega svetovalca. Vse gre za svojim pastirjem. Skofje so dali znamenje za boj za cerkveno šolo. Ljudje so šli za njimi in razmere so se bistveno izpremenile. Ko pred nekaj leti 500 katoliških šol ni dobivalo od države nikake podpore, danes lahko župnik zida katoliško šolo na državne stroške. Le katoliška univerza, ki pa ima iste pravice kot državna, ne dobiva od države nikake subvencije. V celoti imajo 35 katoliških dnevnikov, med njimi največji katoliški dnevnik na svetu »Der Maasbode«, ki izhaja v Rotterdamu. Vsak katoličan dobi po pošti brezplačno župnijski list. Laiški apostolat silno veliko skrbi odzname dušnemu pastirju. Imajo tudi mnogo domov za duhovne vaje, kjer se laiški apostoli vzgoje za ta svoj poklic.

Drugoverci sami prosijo, naj bi imeli katoličani predavanja in kurze o verskih vprašanjih v cerkvi, v dvoranah, pa tudi kar na prostem po trgih in cestah. Jezuiti in dominikanci so vzgajali žene, ki sicer ne nosijo redovne obleke in tudi v pravem pomenu niso redovnice, pač pa imajo Kristusovega apostolskega duha; zunanje redovniške forme radi tega ne sprejmejo, da lažje izvršujejo svoj apostolat med ubogimi delavskimi družinami. Znano je delovanje prelata Poelsa, ki je začel in uspešno izpeljal veliko stanovanjsko akcijo za delavska stanovanja. Župnik Willenborg je ustanovil in še sedaj vodi, apostolat za bolnike, po mestih prireja zanje po cerkvah misijone in duhovne vaje. Izvrstno služi v njegove namene tudi radio<sup>28</sup>.

V Belgiji se mi zdi posebno srečno izpeljana organizacija delavske mladine. Med 1.800.000 delavci in delavkami jih je 600.000 v starosti 14—21 let. Vsako leto dovrši šolo kakih 70.000 mladih ljudi, ki postanejo delavci. Pred nekaj leti je v onih krajih, kjer govore francosko, komaj 2% izpolnjevalo verske dolžnosti. Zanje se je zavzel abbé Cardyn. Spoznal je, da ne zadostuje za pošteno življenje, če samo v nedeljo poslušajo v cerkvi božjo besedo, čez teden pa nimajo družbe, ki bi jih dvigala. Duhovnik sam ne

<sup>28</sup> Brom, Aufschwung des katholischen Holland Leut 50—55. Prim. tudi razna poročila v časopisu »Vzajemnost« zlasti Jan. Kalana v letnikih 12, 15, 16 (1924, 1927, 1928).

more biti vedno med njimi. Zato je prišel do zaključka: A p o s t o l a t med delavci po delavcih. Začetki so bili prav skromni. Po vojski se je zglašil pri sv. očetu Piju XI., ki je pohvalil njegovo delo in ga bodril, naj vztraja. Dne 10. julija 1924 je sklical v Bruxelles sestanek duhovnikov, na katerem jim je razložil svoje načrte. Ustanovili so zvezo: Jeunesse ouvrière chrétienne, za Flamce posebej, za Francoze posebej, povsod za mladeniče posebno organizacijo, za dekleta posebno. Danes po par letih obstoja šteje že nad 50.000 članov in članic. In kar je glavno: vsi, ki so v tej organizaciji, so zares prežeti verskega duha, kar se kaže v vsakdanjem življenju. Veliko važnost polagajo na duhovne vaje in na mesečno reko-lekcijo. V tem pravijo, je prav za prav skrivnost vseh njihovih uspehov.

Vsak med njimi je apostol, ki mu ni le za to, da sam živi po veri, ampak išče sredstev, kako bo še drugim pokazal pot ter jim pomagal do krščanskega življenja. Če dobe novinca, ki še ne pozna od blizu njihovega življenja, ga z veseljem sprejmejo v svojo sredo. Prve dni ga nič ne izprašujejo o njegovem življenju, tudi o tem ne, če izpolnjuje glavne verske dolžnosti. Duhovnik, ki je v tisti organizaciji, se posebej zanj zavzame. Razen tega še določeni mladi delavci sami, ki so že vajeni takega dela. Ko ga pouče o glavnih zahtevah organizacije, ga pošljejo k duhovnim vajam in ko se vrne, je njihov s celo dušo.

Ti mladi ljudje — Jocisti se imenujejo — zelo dobro vplivajo na versko življenje cele župnije. Marsikje so vpeljali s svojim zgledom in s prigovarjanjem pogostno prejetanje svetih zakramentov. Z njihovo pomočjo so uvedli procesije in take, ki so pešale, znova poživili. V vojašnicah skrbe, da vojaki opravijo velikonočno dolžnost. In trdijo, da imajo lepe uspehe. V neki vojašnici jih je med 800 pristopilo k skupnemu sv. obhajilu 500. Povsod imajo pred očmi apostolsko delo: v družini, v delavnici in drugod, kjer pridejo v stik z ljudmi. Za tiste, ki izstopajo iz šol, poskrbe, da so o J. O. C. pravočasno pravilno in zadostno poučeni. Pa tudi dejansko pomagajo, kjer le morejo. V ta namen imajo delavske domove, posvetovalnice po vseh večjih krajih, posredovalnice za delo, pomagajo tistim, ki so od dela odpuščeni in v še nešteto drugih slučajih. Ko tako delavci dejansko okušajo dobrote močne organizacije, jo ljubijo in se nanjo zanesejo. Veliko so že dosegli tudi pri podjetnikih in raznih tovarnah, kjer uživajo v J. O. C. organizirani delavci velik ugled in spoštovanje. Da njihovo življenje ne opeša, dobiva vsak član tiskan tednik »La Jeunesse ouvrière«<sup>20</sup>.

Iz Belgije so se začeli širiti tudi v Francijo. V pariškem predmestju Clichy je začel abbé Guerin. Pred dobrim letom je ustanovil prvo skupino s štirimi delavci. Ko so imeli prvo zborovanje

<sup>20</sup> P. Reinert S. J., Das Problem der Zurückgewinnung der arbeitenden Jugend zum katholischen Glaubensleben v SZ 3 (1928) št. 24, 516—518; abbé Cardyn, La Reconquête du Proletariat Leut 120—133.

je že obstajalo 60 skupin z 1200 člani. Gledajo pa res povsod le na elito, drugače ni sprejet, in to se obnese. To je pravi laiški apostolat med delavci, t. j. delovanje v duhu katoliške akcije.

Tudi versko življenje v Franciji obeta veliko lepega. Kaže velik idealizem duhovščine, ki ji gre za duše in se zna prilagoditi modernim velikomestnim potrebam, pa tudi umevanje laikov za Kristusovo kraljestvo na zemlji. Ko se je pred dobrimi 20 leti cerkev ločila od države, ji je to v marsikaterem oziru koristilo. Oprostila se je vezi, v katere jo je poprej država uklepala. Pokazala je, kaj premore sama iz sebe. Zgodila se ji je seveda strašna krivica, ko ji je država ugrabila 251,742.000 frankov cerkvenega premoženja. Duhovščina je ostala brez sredstev, vržena je bila naravnost na cesto, brez stanovanj, škofije so bile brez premoženja, niso vedele, kdo jim bo vzdrževal njihova semenišča. In vendar je versko življenje v zadnjih 20 letih zelo napredovalo. Cesar niso mogli izvesti pod konkordat, so začeli graditi sedaj. Ko je bil v začetku 19. stoletja sklenjen konkordat, je štela pariška škofija 800.000 katoličanov, ki so imeli 125 župnij in 422 duhovnikov. Pariz je rastel po številu prebivalcev, in ko je konkordat padel, je bilo katoličanov že tri milijone, število duhovnikov pa se je povečalo le za 343, število župnij cerkva za 22. Kakšno je bilo versko življenje si lahko mislimo. Tako n. pr. je štela župnija Pierre-de-Montrouge 83.000, Sainte Marguerite 96.000, Notre-Dame de Clignancourt 112.000 duš. Ljudje so imeli po več kilometrov daleč v cerkev, obisk službe božje je bil sila uboren. Pa tudi ko bi bili hoteli vsi priti, ne bi bili mogli, ko ni bilo cerkva. Še prav do zadnjega časa je štela župnija St. Jacques - St. Christof - de - la - Vilette 70.000 duš, ima pa le eno cerkev, v kateri je prostora za 750 ljudi, in dve kapeli, kjer bi se lahko zbralo približno isto število vernikov. Saint-Germain-de-Charonne ima v cerkvi prostora za 400 in v neki kapeli za nekaj manj ljudi. Pariško predmestje Levallois-Perret ima za kakih 80.000 vernikov eno cerkev in par ne velikih kapel. Razumljivo, da so se v takih razmerah ljudje cerkvi zelo odtujili, da je število krstov silno majhno, prav tako cerkvenih porok, pogrebov in tudi velikonočnih sv. obhajil. Kardinal Richard je izrekel l. 1905. sebede: Pariz je misijonska dežela.

Ko je cerkev postala »prosta«, se je začelo silno intenzivno delati. Začeli so graditi nove cerkve in ustanavljati nove župnije. Sedaj ima Pariz že 176 župnij, 81 v mestu, 95 zunaj njega. Nove župnije so zasegle 636.000 ljudi, več kot jih ima ves Marseille. V novih cerkvah je bil spočetka obisk službe božje neznamen, pa postaja vedno večji. Stalno narašča tudi število obhajil, moralno življenje se boljša.

Požrtvovalnost duhovščine je v splošnem občudovanja vredna. Molijo, premišlujejo, posvetujejo se in iščejo novih potov, po katerih bi se mogli ljudem približati. Kjer se naselijo, delujejo tudi socialno in lajšajo bedo ubogih, pomoči potrebnih ljudi. Celu cerkve so zidane tako, da je prostor pri njih porabljen za govorilnice, delavnice, ka-

kršne so pač potrebe tistega kraja. Župnik v Notre-Dame d'Espérance je l. 1911. sezidal kapelo za 500 ljudi. Dopoldan se opravlja v njej služba božja, popoldan pa so na istem kraju kino-predstave. Ljudje pravijo »la messe du cinéma«. Poučno predavanje pojasnjuje življenje Jezusovo, Device Orleanske in druge nabožne predmete. Ljudje se take »maše« radi udeležujejo in marsikaj jim ostane tudi za življenje. Duhovnik se jim približa z evangelijem, ko drugače ne more dobiti z njimi stika. In pa kraj za službo božjo jim postane na ta način bolj domač.

Vredno je omeniti še par iznajdljivosti pariških dušnih pastirjev. Prvo je *Paroisse professionnelle*. V onem delu mesta, ki ga Parižani nazivajo Cité, je prihajalo v neko veliko cerkev med 12. in ½2. uro nekaj ljudi, uslužbenk in bančnih uradnikov, ki so včasih prosili duhovnika za sv. spoved. Postali so pozorni na ne pozne cerkvene obiskovalce. Bili so to ljudje, ki so celo dopoldne sedeli v uradu, in so se v opoldanskem odmoru vračali mimo cerkve domov. Duhovniki so jim šli na roko, kar so mogli. Vsak dan so v tem času spovedovali, počasi so od časa do časa imeli kratke nagovore, za veliko noč duhovne vaje. Tako je nastal ta »Mission du Midi«, ki je že precej ljudem uravnal življensko smer. Isti poklic je združil ljudi v neke vrste župnijo. Prav tukaj je krasno polje za fáiški apostolat.

Nekaj drugega je tako imenovana *Paroisse provinciale*. Med 100 Parižani je 53—69 takih, ki so prišli iz provincie. In ni jih malo, pri katerih je pomenilo slovo od doma, tudi slovo od verskega življenja. Skušali so zanje poskrbeti na ta način, da so določili za vernike iz istih pokrajin, posebno cerkev, dobili so zanje domačega duhovnika, v cerkev so upeljali domače obrede, domače pesmi in navade, tako da so ljudje v cerkvi kot da bi bili doma. Dosedaj imajo tri take cerkve in poročajo, da so z uspehom zadovoljni.

Velik idealizem so pokazali zlasti tisti francoski duhovniki, ki so šli med *dela vce* v pariška predmestja in okolico, se med njimi nastanili, med njimi žive, da bi jih pridobili za Boga. Te družine imajo silno ubogo življenje. Slabe barake za stanovanje, nobene kanalizacije, ne prave razsvetljave, na gosto nagnetení po zatohlih stanovanjih, so bili zlasti v verskem ozíru zapuščeni. Odpor je rasel v njihovih dušah proti bogatim pariškim cerkvam in proti duhovnikom. Tudi če so šli v kako pariško cerkev, so se čutili tako tuje pri vsej lepoti hiše božje. Tako so pešali versko in moralno. Velik procent teh ubogih ljudi niti krščen ni bil več. Na pobudo kardinala Amiettea pa so se naselili nekateri duhovniki sredi med njimi. Imeli so in še imajo prav podobno siromašno stanovanje, hrano, opravo kakor delavci sami. Spočetka niso bili prijazno sprejeti. Nekemu duhovniku se je pripetilo, da mu je na prvi apostolski poti priletel kamen v obraz. Brez srda ga pobere — bil je okrvavljen — in ga pokaže onemu, ki ga je tako neljubeznivo pozdravil ter mu reče: »Poglej, to bo prvi kamen za cerkev, ki jo



bom na tem kraju postavil.« Tudi starejši ugledni duhovniki so se odločili za tako življenje. Šestdesetletni abbé Touzard, profesor katoliške visoke šole v Parizu, je zamenjal visokošolsko katedro s siromašno barako. Z njim sta prišla še dva pomočnika in postavili so sami zasilno cerkveno. Po svojih lurških ozdravljenjih je znan kraj Villepinte. Tudi tam so bili tisoči versko silno zanemarjeni; med njimi je pastiroval Curé-codonnier, abbé Guillet, župnik-čevljar, ki je tudi kot dušni pastir s svojim čevljarским znanjem rad postregel svojim vernikom. Ko je postavljaj cerkveno, je sam hodil z malim vozičkom na kolodvor in vozil oltarne kipe domov. V Bobignyju se je naselil župnik, ki je imel lepo faro sredi mesta. Ko so zagledali komunisti v svoji sredi moža finih manir, so si začeli šepetati, da pač izpod 80.000 letnih frankov ni prišel v njihovo družbo. Pa so kmalu svoje mnenje izpremenili. Ko so videli, da ga je samo uboštvo, so se mu približali in mu sami pri delu za novo cerkveno pomagali. Nič izrednega ni, če zagledaš sivolasega starčka, kako hiti od vrat do vrat, od barake do barake kot dobri pastir, ki išče izgubljene ovce.

Duhovnikovo delo podpirajo redovnice, pa tudi svetne katoliške dame, ki kot usmiljeni Samarijan lajšajo telesno bedo in pomanjkanje in disponirajo srca za duhovnikov prihod. Ko je lansko leto prišel pariški kardinal Dubois blagoslovit tako uborno cerkveno, so se komunisti prav z veseljem udeležili te slovesnosti in so pozneje izrazili domačemu duhovniku, da naj »rdeči župnik« le še pride k njim<sup>30</sup>.

Znani pisatelj katoliški župnik Pierre l'Ermite je l. 1927. začel veliko akcijo za katoliški kino. V enem letu je zbral 547.000 frankov. In danes je čez 500 župnij v Franciji, ki imajo svoj lastni kino.

Znano je, da je francoska inteligenca na splošno verna, in da prav od nje izhaja mnogo iniciative za versko obnovo. Francoski akademiki so n. pr. pričeli apostolsko delati tako, da so propagirali velikonočno obhajilo. Več kot 10.000 pisem razpošljejo svojim tovarišem, v katerih jih na ljubezniv, prijateljski način opozarjajo na velikonočno dolžnost. In zanimivo, kako stalno naraščajo podpisi tistih, ki se zavežejo, da bodo tej dolžnosti zadostili.

L. 1924. se jih je priglasilo	4.037
„ 1925. „ „ „ „	5.566
„ 1926. „ „ „ „	7.489
„ 1927. „ „ „ „	9.594
„ 1928. „ „ „ „	10.800

<sup>30</sup> NR 10 (1928) št. 31, 646; M. B. Guenin O. P., *Le Renouveau catholique en France*. Leut 59—66; Dr. Klara Faßbinder, *Vom kirchlichen Leben in Frankreich* v SZ 3 (1928) št. 48, 1029, 1030; zlasti pa Georges Goyau, *L'effort catholique dans la France d'aujourd'hui*.<sup>9</sup> (Paris 1922) Éd. de la Revue des Jeunes.

Na pariški politehniko je bilo l. 1921. med 600 gojenci 100—130 takih, ki so hodili tedensko k sv. zakramentom, 300 na 14 dni. Na institutu za agronomijo izpolnjuje tri četrtine dijakov verske dolžnosti. Akademiki se zbirajo v krožkih in posvetujejo, kako bi zanesli versko življenje med tovariše. Največ pa pač pomaga lastni lepi zgled in vzorno življenje. Vpliv te mlade, zares katoliške inteligence se zelo pozna, število učnih moči na verskih šolah stalno narašča. Statistiko pa prikrivajo, ker tako katoliški stvari več koristijo. Tisti prepad med inteligenco in preprostim ljudstvom, ki se tako rad očita Francozom, prav akademiki lepo skušajo premostiti. V nedeljo dopoldan kot katehisti poučujejo krščanski nauk doraščajočo mladino po pariških predmestjih in v okolici Pariza. Tudi listi kot so *Bulletin des publicistes catholiques*, *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, *La Semaine des écrivains catholiques* (ta obravnava duhovno življenje katoliškega pisatelja, njegove dolžnosti do resnice) pričajo o intenzivnem verskem življenju. Posamezni stanovi kot poštni uradniki, zdravniki, lekarnarji, bančni uradniki, železničarji, trgovci, inženirji imajo svoja katoliška društva, ki jim nudijo strokovno, pa še bolj moralno in versko izobrazbo<sup>31</sup>.

Poglejmo še Italijo. Lepa moderna pastoralna ustanova, ki veliko obeta, je tako imenovana *Opera Cardinal Ferrari*. Milanski kardinal Ferrari († 1921), ki je ustanovil tudi katoliško univerzo Srca Jezusovega, je l. 1920. zbral nekaj duhovnikov in izobraženih mladih laikov, jih združil v kongregacijo z namenom, da bi zanesli Kristusovega duha med zanemarjeno in zapuščeno človeštvo. Spočetka so imeli vse polno nasprotnikov; tudi cerkev je novo ustanovo previdno motrila, končno pa je *Congregatio Religiosorum* 27. novembra 1924 odobrila njihova pravila in kongregacijo podredila naravnosti sveti stolici. Kot znak zaupanja so jim v Rimu izročili župnijo sv. Benedikta in upravo lista *Osservatore Romano*.

»Družba sv. Pavla«, tako se imenuje, ima predvsem apostolske namene. Njihove hiše so kot katehumenati, kjer so vsi, bogati in siromašni, enako ljubeznivo sprejeti. V njej so duhovniki in izobraženi laiki obojega spola, ki imajo namen širiti na zemlji božje kraljestvo, kjer in kakor je le mogoče. Redovne obleke ne nosijo, ker bi jih le ovirala pri njihovem apostolskem delu. Kongregacija sprejema moške in ženske, ki seveda živijo strogo ločeni po stanovanjih, ker je nekaj apostolskega dela takega, da ga morejo opraviti le moški, drugega le ženske. Nimajo klavzure, obljube napravijo le za eno leto, potem so prosti in se lahko vrnejo v svet. Da more biti kdo sprejet zahtevajo, da mora znati javno nastopati, pisati in organizirati.

Zanimiv je njihov dnevni red. Vidi se, da dobro vedo, da more le tisti res apostolsko delati, ki skrbi za globoko notranje življenje. Ob šestih vstajajo, ob pol sedmih pojejo v kapeli hymnus: *Iam lucis*

<sup>31</sup> Pierre L h a n d e, *Le Christ dans la Banlieue* (Paris 1927) 89<sup>e</sup> éd.; primerjaj tudi dr. Jan. Ahčin, *Francoska duhovščina in delavstvo*. Čas 23 (1928—29) 121—130.

orto sidere. Zatem imajo polurno premišljevanje, sv. mašo, ki se je vsi udeležujejo z misalom. Vmes je po Sanctusu posebna molitev za sv. očeta, neposredno pred sv. obhajilom zapoje pesem: Jesu, corona virginum. Po kratki zahvali zapoje Magnificat. Zatem se izpostavi Najsvetejše, ki je vsak dan do večera izpostavljeno. Adorirajo po določenem redu, po pol ure skupaj. Iz kapele gredo k skromnemu zajtrku, ki ga stojе zaužijejo. Zatem na delo: v pisarne, delavnice, tiskarne, šole, knjižnice, moški zase, ženske zase. Opoldan spet hite v kapelo, odmolijo rožni venec in odpojo lavretanske litanije. Drugi pa gredo v refektorije, kjer imajo delavci, pa tudi drugi skupne menze, se pridružijo zdaj temu zdaj onemu, vedno z apostolskim ciljem pred očmi. Tudi obedujejo kar med njimi. Značilno je, da v svojem dnevnem redu nimajo nobenega časa odmerjenega za rekreacijo; odpočijejo se že pri tem, ko imajo tako raznovrstno delo. Ob pol dveh odmoliijo dnevne vespere in gredo spet vsak po svojih opravkih. Nekateri po bolnišnicah, jetnišnicah in še drugih nevarnih krajih, kjer ni ne vere ne npravnosti. Z molitvijo si izprosijo moči od zgoraj, da sami ne opešajo. Vsak večer ima duhovnik kratek nagovor in blagoslov z Najsvetejšim. Po preprosti večerji nadaljujejo z delom po hiši in zunaj nje. Kroč 11. ure navadno ležejo k počitku. Alkohol in nikotin sta popolnoma zabranjena, meso uživajo enkrat na dan, kavo ob posebnih prilikah.

Splošno sprejemajo v kongregacijo le take, ki so dovršili kako višjo šolo in so že toliko stari, da vedo, kaj je svet; morda so že sami med svetom doživeli kako razočaranje. Preden se sprejmejo, morajo napraviti noviciat, v katerem se pripravljajo za svoj poklic. Med drugim študirajo tudi teologijo, zlasti sv. pismo in cerkveno zgodovino. V tem času se seznanijo z modernim socialnim življenjem. Teologije se mora vsak toliko naučiti, da more poučevati katekizem.

Če pregledamo ves njihov način življenja, vidimo, da močno skrbe za veselje. Sami so vedno veseli in dobre volje. So po večini mladi ljudje v starosti 22—28 let, na ulici elegantno oblečeni in imajo še vedno nekaj študentskega na sebi. Vsak izmed njih pa vodi važno podjetje. Modernega človeka vzamejo takega, kakršen je. Ljubi zabavo, petje, glasbo, umetnost, šport, kino, gledišče, veliko bere in vse veruje časopisom. Zato njihovi samostani na zunaj nekoliko drugače izgledajo kot hiše drugih kongregacij ali redov. Vsi so lepo okrašeni s cveticami, vabljivi, taki da človeka kar kličejo, naj vstopi.

Naselili so se predvsem v velikih mestih kot v Rimu, Benetkah, Genovi, Bologni, Parizu, Buenos Airesu, Jeruzalemu in seveda v Milanu, kjer je bil začetek ustanove. Gre jim v prvi vrsti zato, da bi velika mesta, kjer je verska zanemarjenost največja, počasi izpreobrnil. Kjer so se naselili, imajo lepe uspehe. Posebno s Parizom so zelo zadovoljni; zavzeli so se zlasti za dijake; v par mesecih so jim sezidali celo palačo, v kateri na stotine mladih Francozov dobiva hrano, disputira, se zabava in moli.

Se nekaj moram spomniti: ljudske misijone. Od časa do časa vsi ti apostoli zapuste svoje hiše in svoja redna dnevna opravila, pa gredo v druga večja mesta, da vsi naenkrat napadejo tako trdnjavo in jo, če se le da, osvoje za Boga. Duhovniki pridigujejo v cerkvah kot navadno ob času sv. misijona. Laiki pa oznanjajo božjo besedo po javnih trgih, po cestah, v glediščih in kino-dvoranah, na sejmiščih, po pristaniščih, po tovarnah in ječah, in bolnišnicah: povsod, kjer bolehajo in umirajo človeške duše. Laiki pridejo z božjo besedo tja, kamor duhovnik nikoli ne bi mogel stopiti. Nič nenavadnega ni pri njih, če pred pridigo zaigra godba veselo pesem ali če poskrbe za kako kino-predstavo; pravijo, da so potem ljudje bolj disponirani in da tudi božjo besedo rajši poslušajo. Konec teh misijonov je tak, da ob sklepu tisoči pristopijo k sv. obhajilu.

Tudi apostolat dobrega tiska jim je zelo na srcu; zlasti skrbe, da bi ljudje dobili v roke sv. pismo. Kar s tovornimi avtomobili se odpeljejo v večje kraje, nanje nalože veliko izvodov svete knjige; v javnih lokalih ali pa tudi kar na prostem navdušeno govore o svetem evangeliju in takoj nato prodajajo sv. pismo po kar se da nizki ceni. — Ob velikih praznikih povabijo siromake v svoja stanovanja. Cela hiša jim je na razpolago. Dajo jim priložnost, da lahko opravijo sv. spoved in prejmejo sv. obhajilo; v cerkvi imajo skupno pridigo s sv. mašo. Ko je cerkvena pobožnost končana, pa jim prirede skupno kosilo<sup>32</sup>. To je zares katoliška akcija; mladi idealni pa srčno pobožni ljudje oznanjajo Kristusa s čudovitim apostolskim ognjem in Bog daje njihovemu delu blagoslov.

Se na Angleško stopimo. Na splošno so Angleži zelo religiozni, tudi anglikanci. Katoličani pa skušajo delati apostolsko zlasti s tiskom in s pridigovanjem. V prvi namen sta ustanovljeni dve družbi. Prva, Catholic Truth Society, skrbi za letake, brošure, drobne knjižice, ki jih skuša v kar največjem številu spraviti med Ljudstvo. Letno razpečajo približno 1.000.000 zvezkov. V vsaki cerkvi imajo pri vratih nalašč v ta namen napravljeno stojalo, kjer so te knjižice razstavljene; nad vsako je zapisana nizka cena, vsak si celo zbirko lahko mirno brez nadzorstva ogleda, izbere, kar hoče, in tisti malenkostni znesek vplača v nabiralnik, ki je pritrjen na stojalu. Knjižice so pisane zelo poljudno, pa vendar sodelujejo pri njih priznani literati. Zato tudi nekatoličani radi segajo po njih. — Druga, Catholic Action Society, širi spise jezuitov-teologov. Ti namreč teološko tvarino, ki jo ravno študirajo, zapišejo v preprostem jeziku in dajo natisniti. S tem veliko koristijo dobri stvari, pa tudi samim sebi, ko se vadijo v pisateljevanju.

Se bolj znan je drug način dela laških apostolov, Catholic Evidence Guild. Ti so s svojim delom pričeli l. 1918. Njih naloga je razlagati z živo besedo verske resnice po cestah in javnih prostorih. V londonski škofiji Westminster je 120 takih pridigarjev-laikov,

<sup>32</sup> Lennartz, Die Bedeutung der Opera Cardinal Ferrari für die religiöse Erneuerung in Italien. Leut 39—49; NR 11 (1929) št. 19, 347.

80 moških in 40 žensk. Vsak mesec imajo približno 450 govorov. Nič drugega niso njihove pridige kot preprosta, jasna razlaga verskih resnic. Govor traja največ do 20 minut, potem sledi kakih 40 minut trajajoč razgovor. V Hydeparku se vrste ti govori včasih kar po enajst ur. Angleži so z uspehom prav zadovoljni.

Govorniki delajo vse brezplačno, iz čistega idealizma za katoliško stvar. Seveda morajo tudi biti teološko zadosti poučeni. Preden nastopijo, morajo napraviti pred duhovnikom, določenim od škofa, izpit, potem jim še škof izda potrebno dovoljenje. Ti laiki so povečini ob delavnikih ves dan zaposleni v svoji službi, kar imajo pa prostega časa, ga posvete temu delu.

Poslušalci so kaj različni. Veliko je takih, ki se pridružijo iz radovednosti, nekateri, da se iz govornikov malo ponorčujejo, so pa tudi taki, ki res iščejo resnice. V razgovoru se pokaže, kako velika nevednost v verskih rečeh vlada tudi pri ljudeh, ki so sicer izobraženi. Nič ni čudnega, če mora tak pridigar odgovarjati na vprašanje: »Zakaj se v katoliški cerkvi spovedujejo ženske pri duhovnikih, možje pa pri redovnicah?« ali pa: »Kaj je to: papeževo brezmadežno spočetje?« »Kako je treba razumeti resnico o navzočnosti Matere božje v sv. evharistiji?« in še več podobnega<sup>23</sup>.

Name osebno — moram priznati — govori v Hydeparku niso napravili posebnega vtisa. Nekaj radi tega ne, ker tam istočasno nastopajo vse mogoče stranke in sekte, ki imajo krog svoje prižnice zbrane poslušalce. In kdor bolj vpije, bolj dovtipno propoveduje, pri tistem krog poslušalcev raste. Včasih se mi je res zdelo kot da bi bil zašel na kako sejmišče. Nekaj bo pa gotovo tudi to vzrok, ker sem vse te reči opazoval bolj iz radovednosti kot zato, da bi odnesel s seboj Bog ve kakšno korist.

### III. Laiški apostolat.

Laiški apostolat — ki sem ga že parkrat spomnil — prav za prav ni nič novega v katoliški cerkvi. Že apostoli so spoznali, da sami ne morejo zadostiti vsem potrebam krščanske občine, pa so zato nekaj dela prepustili drugim. Če odpremo Pavlova pisma, vidimo, kakšne uspehe je ta veliki apostol po tej poti dosegel. Tudi v poznejših stoletjih ta misel ni nikoli povsem izginila iz katoliške cerkve. Sedanji sv. oče pa je s svojo encikliko *Ubi arcano*, kjer govori o katoliški akciji, in s poznejšimi izjavami o tem vprašanju laiški apostolat postavil na dogmatično podlago, obenem pa vsemu svetu zaklical, kako velikanskega pomena je za obnovo katoliškega življenja. Saj tudi katoliška akcija bistveno ni nič drugega kot laiški apostolat pod hierarhičnim vodstvom.

Isti sv. oče v encikliko *Quas primas* poudarja, da pri laičnem apostolatu ne gre za ustanovo, ki bi bila na mestu le v sedanji dobi,

<sup>23</sup> M. Sheed, *The Conversion of England*. Leut 81—90.

ampak za resnico, ki bi morala v cerkvi vedno biti živa. Saj smo vsi udje istega mističnega telesa Gospodovega in vsled tega dolžni skrbeti tudi za drugega.

Vsak človek je že v zakramentu sv. krsta posvečen za tisto splošno duhovništvo — regale sacerdotium, o katerem govori sveti Peter. Že obred sam nas tega spominja: maziljenje s sv. krizmo, posebna bela obleka in sveča, ki se da pri krstu krščencu, oz. botru v roke. »Chrisam ist Salböl zur priesterlichen Würde... Ist das apostolische Volk »ein königliches Priestertum«, dann ist für solche Gnadenhöhe seine Salbung mit dem Öl »königlicher, priesterlicher Würde« gewiß sehr beachtenswert... Die Übergabe des weißen Kleides nach der Taufe hat auch etwas priesterliches. Wir wissen alle, dass zur liturgischen Kleidung des Subdiakons, des Priesters und Bischofs ein weißes Gewand gehört. Auch die Übergabe des brennenden Lichtes nach der Taufe kann als Ausrüstung für den erhabenen Dienst des allgemeinen Priestertums mitangesehen werden.«<sup>34</sup> Tako voditelj liturgičnega gibanja v Avstriji, dr. p. Pius Parsch. Zakrament sv. birmе pa nam še bolj da nekako juridično podlago za izvrševanje tega poklica, kristjanovo dušo napolni z milostjo, da more svojo vero pred svetom neustrašeno izpovedovati.

Vsak pa, kdor je duhovnik, mora biti na en ali drug način srednik med Bogom in ljudmi. Tudi laik. Seveda drugače, bolj indirektno kot tisti, ki je prejel zakramentalno mašniško posvečenje. Laiki-apostoli vodijo druge k duhovniku in temu pripravljajo pot k izgubljenim ovcam, ker je duhovnik šele pravi srednik med Bogom in ljudmi. L. 1925. je sedanji papež izdal ono znamenito okrožnico o Kristusu Kralju; v njej poudarja, da so vsi verniki poklicani, da to kraljestvo širijo in zanj delujejo. S tem je poklical v spomin resnico, izraženo v prefaciji pri posvečevanju sv. olj na veliki četrtek. Tam beremo med drugim tele besede: »Ut secundum constitutionis tuae sacramentum regio et sacerdotali propheticoque honore perfusi...« Velja za vse, ki bodo maziljeni s sv. krizmo. In sv. krizma se rabi pri sv. krstu in sv. birmi, torej pri zakramentih, ki jih prejme tudi laik<sup>35</sup>.

S problemom laškega apostolata se pečajo vsi, ki resno mislijo na izboljšanje verskih razmer. Že pred leti je n. pr. govoril kardinal Faulhaber o tem predmetu in ga imenoval »eines der höchsten Probleme grosszügiger Seelsorge«, breslavski kardinal Bertram je izdal l. 1921. lep pastirski list »Laienapostolat — ein königliches Priestertum«, podobno že pred njim l. 1919. kardinal Boggiani v Genovi<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Die aktive Teilname des Volkes an der Liturgie v Bibel und Liturgie 2 (1928) 444, 445.

<sup>35</sup> Prim. Neundorfer, Zwischen Kirche und Welt (Frankfurt a. M. 1927) 55—57.

<sup>36</sup> Faßbender, Altes und Neues vom Laienapostolat v NR 11 (1928) št. 1, 5, 6.

Da je laiški apostolat v večjih mestih in industrijskih krajih pri pastoraciji nujno potreben, o tem danes ne more biti nobene dvoma. Duhovnikovo delo je tako narastlo, število duhovniku zaupanih duš je tako veliko, da pri najboljši volji in največji požrtvovalnosti duhovščina ne more biti vsemu kos. Morajo priskočiti na pomoč laiki, ko je mnogo takega dela, da ga lahko in lažje opravijo kot pa duhovnik. Koliko je takih opravil, za katere se ne zahteva ne potestas ordinis ne jurisdictionis, pa so vendar dušnopastirska. Tam je delokrog za laike. Po izobraženih laikih je mogoče dobiti vpliv v družabno in športno življenje; tako bi bilo mogoče vplivati na gledališča in kino, na trgovine s preservativi in še več podobnega. Zelo široko polje imajo laiški apostoli tudi po velikih stanovanjskih hišah, kjer včasih stanuje pod isto streho ljudi za celo župnijo.

Delo teh apostolov bi torej bilo, da pomagajo posameznikom in družinam do življenja s cerkvijo, do obiska službe božje, molitve in prejetanja sv. zakramentov; dalje pa tudi, da skušajo Kristusovega duha zanesti na vsa kulturna polja, v javno življenje, v postavodajo, povsod, kamorkoli mogoče.

Seveda je pa za tako delo nujno potrebno, da ti apostoli sami zase žive globoko notranje življenje, da ljubijo cerkev in duše, da so prežeti gorečnosti za Kristusovo kraljestvo, da so srčno dobri in da poznajo takt. Če enega ali drugega manjka, so lahko pastoraciji v škodo mesto v korist. Prava visoka šola za laiški apostolat so duhovne vaje, Marijine družbe in III. red sv. Frančiška. Tako je poudarjal znani nemški magdeburški kongres, ker se pač na ta način goji intenzivno notranje življenje in z njim apostolski duh<sup>37</sup>. Gotovo bo tudi pavlinsko pojmovanje cerkve, ki je mistično telo Kristusovo, veliko pripomoglo, da se bodo katoličani bolj zavedli dolžnosti, ki jih imajo drug do drugega. Pa tudi naravnih sredstev apostol ne bo zanemarjal, vendar se mora zavedati, da je njegov cilj nadnaraven in da mora vse drugo le voditi k temu cilju. Paziti je treba, da ne začne zamenjavati sredstev in cilja. Brez apostolata lepega zgleđa bo vse drugo malo zaleglo. Jasno je tudi — kot izrečno poudarja papeževa enciklika —, da se mora vse to delo vršiti sporazumno s cerkvijo, oz. dušnim pastirjem; to ni znak nezaupanja, ampak le priznavanje rednega dušnega pastirja, ki mora po svoji vesti skrbeti, da se bo vse pastoralno delo v njegovi

<sup>37</sup> Pri nas naj bi po večjih mestih imele Mar. kongregacije posebne dušnopastirske (pastoralne) odseke kakor jih priporoča dobro in praktično Jan. Kalanovo Vodilo Marijinih družb (Ljubljana 1924). Takole pravi: »Člani tega odseka (kakor člani Mar. družb sploh) naj skrbijo in delajo, da bodo ljudje, s katerimi morejo priti v dotiko: 1. hodili k sv. maši, 2. k pridigam, 3. k spovedi — če ne večkrat, vsaj za Velikonoč, 4. ogibali se slabih društev in pristopili k dobrim, 5. brali dobre knjige in časnike..., 6. varovali se grešnega znanja, 7. čuvali se nenravnega življenja sploh, 8. skrbe naj, da se odpravljajo divji zakoni, 9. da se bolniki pravočasno na smrt previdijo itd. Str. 110, 111. — Tudi na zadnjem 5. katoliškem shodu l. 1923. se je na več mestih poudarjal laiški apostolat.

župniji vršilo smotreno in urejeno. Drugače ne bo pravih sadov<sup>39</sup>. Laiški apostoli so dvojni: poklicni, ki nimajo nobene druge službe kot to, da pomagajo duhovnikom v dušnem pastirstvu in so zato tudi plačani, in drugi, ki poleg svojih poklicnih opravil delujejo apostolsko.

K temu je treba pritegniti moške in ženske, preproste in izobražene, da vsak v delokrogu, ki je njemu najbolj dostopen, dela za božje kraljestvo. Zlasti izobraženi moški imajo lepo in široko apostolsko polje. Pri možeh, ki so se veri odtujili, pa zavzemajo morda v družbi ugledno mesto, bo le tak mogel s pridom kaj doseči. Njegov lep zgled in vplivna, preudarjena beseda o pravem času bo pripravila pot milosti božji. Navadni apostolat po tistih osebah, ki pomagajo pri raznih verskih prireditvah, bo redkokdaj kaj izdal.

Močno oporo za vse te visoke namene bi moral dobiti dušni pastir v katoliških družtvih. Četudi pri sedanjem stanju ni mogoče, da bi bili vsi pravi apostoli, morajo biti vsi prvi, ki gredo za duhovnikom in za apostoli<sup>40</sup>. Morda velja tudi za naše razmere, kar poudarjajo Nemci za svoje kraje, da v prihodnjih letih naše društveno delo ne sme iti toliko za tem, kako bi organizirali, kakor veliko bolj za tem, kako bi že organizirane prepojili s Kristusovim duhom in iz njih vzgojili laičkih apostolov.

Brez šole in brez prave vzgoje pa tudi tukaj ne bo šlo. Že to je važno, da se odberejo pravi ljudje, ki bodo duhovniku v pomoč. Od človekove osebnosti je veliko odvisno. Pa tudi nekaj v ta namen potrebnega znanja morajo imeti, poznati najbolj preproste psihološke zakone, razmere v tem kraju, verske in socialne, da ne bo trud zastoj. V Freiburgu v Nemčiji imajo posebno šolo, v kateri se izobražujejo ženske v namenom, da bodo pomagale pri pastoračiji. Ta kurz traja celi dve leti. V istem mestu imajo organizacijo »Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe«, ki izdaja mesečno svoje glasilo na štirih straneh »Die Seelsorgehilfe«. Letos je že tretji letnik. Vsaka številka prinaša praktična navodila, kako naj pomočniki v dušnem pastirstvu v prihodnjem mesecu delujejo. Ne dvomim, da ima tako organizirano delo lepe uspehe. Prav to društvo je priredilo 8. in 9. oktobra 1928 dvodnevni tečaj<sup>40</sup>, ki je obravnaval sama praktična

<sup>39</sup> Boegle, Marianische Kongregation und moderne Seelsorge v Präsidat-Korrespondenz 22 (1928) 322.

<sup>40</sup> »Unser kirchliches Vereinswesen im besondernem krankt an einem doppelten Fehler. Es lässt das öffentliche Wirken der Gläubigen ohne organische Verbindung mit ihrem persönlichen religiösen Leben wie mit den Gemeinschaftsformen der Kirche... Die starke Besonderung und eine gewisse Veräußerlichung unseres Vereinswesens zeigt, daß es von dem Quell starken religiösen Lebens sich vielfach entfernt, und die Klagen über Beeinträchtigung des Lebens in der Pfarrgemeinde durch eine übermäßige Vereinsorganisation sind auch nicht ohne Grund... Wenn wir... das zerbröckelnde Vereinwesen, ohne es irgendwie gewaltsam abzubauen, von innen her neu beleben und ordnen, brauchen wir für die Zukunft der Kirche im öffentlichen Leben nicht zu bangen.« Tako Karl Neundorfer o. c. 59.

<sup>40</sup> Obravnavala so se sledeča vprašanja: Laienapostolat und Gegenwartsaufgaben des Katholizismus. Die Pflege der inneren Kraft des Laien-



vprašanja o laiškem apostolatu v dušnem pastirstvu. Podobne naloge kot ta ima tudi Johannesbund in Leutesdorf a. Rhein, Vereinigung v. weissen Kreuz in Graz in še nekaj drugih združenj, ki so omenjena na drugih mestih. — Četudi pri nas ni mogoče misliti kar precej na tak laiški apostolat, bi se vendar dalo nekaj doseči, ako bi v ta namen odbrani imeli dalj časa še več stika z dušnim pastirjem, in bi se zanje priredil nekak tečaj, v katerem bi se podrobneje poučili o delu, pri katerem naj bi pomagali<sup>11</sup>. Sama dobra volja pa res ne zadošča. Dr. Metzger, ustanovitelj graškega »Belega križa«, je napisal nekje: »Lieber kein Laienapostolat als ein ungeschultes.«

#### IV. Metoda pastoračije, zlasti po večjih mestih.

Eno izmed najtežjih vprašanj je, kako pridobiti modernega, cerkvi in verskem življenju odtujenega človeka za praktično krščansko življenje; v praksi težje kot problem, kako pridobiti poganske narode za Kristusa, tako pravijo tisti, ki teoretično in praktično to vprašanje proučavajo.

Največ je odvisno od duhovnikove osebnosti<sup>12</sup>. Čudno veliko lahko stori en sam duhovnik. Župnik arški sv. Janez M. Vianey, lyonski apostol Chevrier, dunajski o. Abel, berlinski Karel Sonnenschein nam le potrjujejo veliki pomen osebnosti. Svetniška pobožnost, bogato znanje, apostolski duh, ki izhaja iz obojne ljubezni do Boga in do bližnjega, prudentia pastoralis združena s pravim taktom: vse te lastnosti bi moral imeti duhovnik v naši dobi. Čim več jih ima tem bolj gotovo bo njegovo delo uspelo. Treba bo pa tudi

apostolats im Geiste der Liturgie. Die Exerzitien als Schule des Laienapostolats. Seelsorge und Seelsorgehilfe im Kreise der technischen Berufe. Laienapostolische Aufgaben zum Schutze von Ehe und Familie.

<sup>11</sup> V velikih farah po Nemčiji in Avstriji laiki, moški ali ženske, pomagajo pri vodstvu matrik, da dušnemu pastirju za pravo pastoračijo ostane več časa. Engelhart o. c. je na str. 17 n. pr. napisal: »... bei Führung der Matriken in der Pfarrkanzlei ist sie bereits zur Selbstverständlichkeit geworden«. V Nemčiji v župnih sekretariatih stalno pomaga na kakih 200 župnijah redovnica. — Mnogo praktičnih navodil podaja knjiga Max Kaller, Unser Laienapostolat. Wie es ist und wie es sein soll (Leutesdorf a. Rh. 1927), 8<sup>o</sup>, Str. 320, in pa Wilh. Wiesen, Seelsorge und Seelsorgehilfe.<sup>2</sup> Freiburg i. B. 1926, Caritasverlag. 8<sup>o</sup>, Str. 282. Pri zadnji so sodelovali prav odlični sodrujniki. Praktischer Arbeitsplan für ein modernes Laienapostolat. Von einem Priester der Erzdiözese Freiburg (Leutesdorf a. Rh. 1928), Johannes-Verlag. 8<sup>o</sup>, Str. 42. Izvrstno bo tudi služila J. B. Chautard, O. C. R., L'Âme de tout Apostolat.<sup>12</sup> Paris 1927, P. Têqui; pri nas bolj znan nemški prevod Al. Wiesinger, Innerlichkeit. Die Seele jeder karitativen Tätigkeit. Zisterzienserkloster Schleierbach in Oberösterreich. Za Marijanske kongregacije: Bangha Adalbert S. J., Laienapostolat und Marianische Kongregationen. München-Rom 1925. Theatiner-Verlag.

<sup>12</sup> »Nicht neue Mittel und Methoden bringen Rettung und Erlösung. Vielmehr kommt heute alles auf Vertiefung unserer Priesterpersönlichkeit wie unserer seelsorglichen Arbeit.« Schulte o. c. VI.

metodo pastoracije marsikje predružačiti, prilagoditi novim razmeram, v nekaterih rečeh ili preko tradicije, ker konservativizem ni povsod na mestu. In nekateri že očitajo sodobnemu duhovniku, da zato ne mara iskati novih potov in načinov, ker to stane veliko truda in razmišljanja, veliko duševnega napora. Mnogo lažje je, vedno in vedno hoditi po že izhojenih potih.

Skušajmo se v to vprašanje poglobiti, zlasti še, kako bi se dalo pri pastoraciji doseči več uspehov po večjih mestih kakor tudi po večjih industrijskih krajih. Nobenega dvoma ni, da je duhovnikovo delo v takih krajih veliko težje kot v manjših župnijah po deželi. Slišijo se tu in tam glasovi: Ali je sploh še kakšna pomoč, da ljudi rešimo? Kdo se more uspešno boriti proti šundu in umazani literaturi, gledišču in kinu, nesramni modi, pretiranemu in nezdravemu športu, izkvarjenemu družabnemu življenju, proti nekaterim prireditvam v zaključeni družbi, raznim nočnim zabaviščem, modernemu plesu itd.?

V mestih vse bere. Če se vozite v Parizu, Londonu po podzemeljskih cestnih železnicah, po tramvajih in avtobusih, opazite, da so le izjeme tisti, ki ne drže v rokah časopisa ali knjige. Seveda večinoma samo lahko blago. Ker se to ponavlja dan za dnem, je naravno, da tako branje polagoma vpliva na bralčevo mišljenje in življenje. V Ljubljani se na cesti ne bere dosti, več pa na železnicah in v domači hiši. Javne knjižnice so na splošno zelo obiskane. Naj navedem za zgled javno knjižnico Gospodarsko naprednega društva za šentjakobski okraj. L. 1927. je izposodila 43.564 strankam 162.280 knjig; zadnja tri leta pa skupno 129.546 strankam 501.528 knjig. Odkar obstoji (od 1911 dalje) nad 1.400.000, ki jih je čitalo blizu dva milijona čitateljev. Število vpisanih strank znaša 11.000, od katerih jih stalno poseča 1500. V zimskem času je stalno izposojenih 8000, poleti 6500 knjig<sup>43</sup>.

Mesta so se v zadnjih stoletjih, zlasti še v zadnjih desetletjih, zelo izpremenila. Ko so se ustanovljale mestne župnije, se je gledalo na to, da ne bi bile prevelike niti po obsegu niti po številu prebivalcev. Dušni pastirji so lahko poznali svoje župljane. Kakšen razmah pa so dobile v zadnjih letih župnije na periferiji velikih mest, to smo deloma že videli pri pariškem velemestu. Župnije sredi mest se po velikosti niso bogve kako izpremenile. Mesto se je širilo in se še širi na periferiji. Tam se zidajo tovarne in razna industrijska podjetja, nove večje in manjše stanovanjske hiše, delavske kolonije in dr. Število duhovnikov, ki oskrbujejo zunanje mestne župnije, pa je ostalo več ali manj neizpremenjeno. V notranjih župnijah prav tako. Tako ima n. pr. ena izmed notranjih pariških župnij za 29.000 ljudi župnika in 11 vikarjev, druga na periferiji, ki je z leti narastla za 121.000, župnika in devet vikarjev. Ali poglejmo Ljubljano! Stolna župnija šteje po zadnjem štetju (31. jan. 1928) 4288 prebi-

<sup>43</sup> Prosvetni Glasnik, Glasilo zveze kulturnih društev Ljubljana in Maribor 2 (1928) 61.

valcev ter ima poleg stolnega župnika štiri stolne vikarje in kaplane. Župnija sv. Petra v Ljubljani pa šteje v mestu 18.032, zunaj mesta 9263, skupaj 27.295 župljanov, pa ima le župnika, štiri kaplane in subsidiarija<sup>43a</sup>. Torej za sedemkrat večjo župnijo le en duhovnik več. S samostanskimi cerkvami in z nedeljsko služuo božjo po nekaterih podružnicah, je toliko storjeno, da ljudje lahko zadoste nedeljskim dolžnostim. Izključeno pa je, da bi pastir poznal svoje ovce.

Že tridentinski koncil je postavil pri ustanavljanju novih župnij načelo, naj se na to gleda, da bo župniku mogoče poznati svoje farane (Sess. 24, de ref. c. 13). Tako na katoliški kot tudi na protestantski strani poudarjajo, naj bi bilo število duš za eno župnijo kvečjemu 5—6000, ne večje<sup>44</sup>. Je to eden izmed mnogih vzrokov, da ljudje ne prihajajo več v cerkev, ker dušni pastir ne more imeti z njimi pravega stika, če bi imel še toliko dobre volje. Dr. Eberle piše v SZ, da je v Parizu komaj 12—15% praktičnih katolikov, na Dunaju 20—25% (zadnji dunajski veliki misijon pa je pokazal, da jih je le 16%), v Berlinu 25%. V manjših mestih, kot sta Köln in München, ne več kot 30—35%. Za München je nedavno konstatiral ondotni mestni župnik dr. Muhler, da velikonočni dolžnosti zadosti le polovica katoliških žena in četrtnina moških. Število tistih, ki hodijo v nedeljo v cerkev bo približno enako. Župnik Al. Eckert pravi za Frankfurt, da se tam od 162.000 le 85.000 udeležuje verskega življenja. Kateheti tožijo, da otroci ne prinesejo s seboj skoraj nobene verske vzgoje<sup>45</sup>.

Ljubljane sicer po številu prebivalcev ne moremo šteti med velika mesta, pač pa med večje kraje, ki imajo z velikimi mesti marsikaj skupnega. Poglejmo, kako je z verskim življenjem pri nas. Za dan 25. nov. 1928 je bilo organizirano štetje onih, ki so bili pri sv. maši. Rezultat je takle:

	Moški	Ženske	Skupaj
Frančiškanska župna cerkev	2595	4184	6779
Stolnica	1476	3117	4593
Šiška	—	—	2690
Župna cerkev sv. Petra	—	—	2502
Cerkev Srca Jezusovega	—	—	1820
Župna cerkev sv. Jakoba	404	1471	1875
Uršulinke	356	1611	1967
Cerkev sv. Jožefa	—	—	1150
Župna cerkev Trnovo	—	—	1032
Rakovnik	410	360	770
Križanke	—	—	600
Lichtenturnov zavod	—	—	559
Marijanišče	—	—	545
Sv. Krištof	—	—	390
Kapela I. drž gimnazije	—	—	300
Odnos			27.572 oseb.

<sup>43a</sup> Število duhovnikov citiram po Letopisu 1928.

<sup>44</sup> W. Schwer, Die alte Pfarre in der neuen Stadt v Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1 (1924) 63, 64.

<sup>45</sup> Eberle, Großstadt und Christentum v SZ 4 (1928), št. 13, 261—263.

	Prenos	Moški	Ženske	Skupaj
				27.527
Splošna bolnica	—	—	—	294
Cerkev sv. Florijana	—	—	—	230
Hiralnica	—	—	—	165
Mestna ubožnica	—	—	—	150
Marijin dom	—	—	—	115
Prisilna delavnica	—	—	—	108
Leonišče	—	—	—	88
Vincentinum	—	—	—	79
Semenišče	—	—	—	66
Ženska bolnica	—	—	—	65
Kapela na gradu	—	—	—	64
Jozefinum	—	—	—	50
Otroška bolnica	—	—	—	31
Vila Regina (Mirje)	—	—	—	30
Skupaj				29.107 oseb.

Par pojasnil. Statistika se nanaša na splošno sliko Ljubljane, ne pa posameznih župnij. Všteti so vsi, ki so prišli omenjeno nedeljo k sv. maši, tudi otroci in dijaki, ki hodijo k šolskim sv. mašam. Zato je število pri cerkvah, kjer so šolske sv. maše, znatno višje kot pri drugih. Ta dan je bilo hladno, neprijetno jesensko vreme, kar bi slabotne opravičevalo od nedeljske božje službe, in je bil dan v toliko za štetje neprikladen. Na drugi strani pa tudi ugodno, ker je bilo izletnikov prav malo. Število tistih, ki so bili v dveh cerkvah pri sv. maši skoraj ne pride v poštev; tudi tujcev ni bilo to nedeljo veliko. Kljub temu seveda statistika ni matematično natančna.

Da bomo pa dobili pravo sliko, moramo pregledati prebivalce mesta Ljubljane. Za podlago vzamem statistični pregled popisovalnega urada mestnega magistrata z dne 31. januarja 1928, ki nam nudi tole sliko:

Mestna župnija	Cest, ulic, trgov itd.	Skupno število				
		hiš	stanov. barak	stanov. vagon.	rodbin	oseb
I. Sv. Nikolaja	33 1/2	146	—	—	781	4.288
II. Sv. Jakoba	38 1/2	311	6	—	1.406	6.758
III. Sv. Petra	89	716	20	6	3.207	18.032
IV. Sv. Janeza Krstnika v Trnovem	61 1/2	648	11	—	1.695	8.235
V. Marijinega Oznanenja (franciškanska)	114 1/2	909	34	—	4.390	19.803
Skupaj	337	2.730	71	6	11.479	57.116

Vseh prebivalcev z vojaštvom ima torej Ljubljana 57.116. Ako od te vsote odštejemo drugoverce z vojaki (l. 1920. je bilo 2049 pravo-

slavnih, 276 protestantov, 236 muslimanov, 97 izraelitov, 13 drugih veroizp., 58 brez konfesije, skupno 2.729; za l. 1928. nisem mogel dobiti točnih podatkov, pa mislim, da se število ni veliko izpremenilo) 3—4000, otroke do 7. leta, slabotne in bolehnne 10.000, t. j. 18—20%, vidimo, da bi morale dejansko izpolnjevati nedeljsko dolžnost 43—45.000 ljudi. Torej jih je manjkalo 25. novembra 1928 približno 15.000 ali 33%.

V nekaterih cerkvah, ki so zgoraj označene, so se šteli moški posebej, ženske posebej. Iz tega dobimo sledeče razmerje: med 15.984 je bilo 5241 moških in 10.743 žensk. Torej žensk še enkrat toliko kot moških. (Po ljudskem štetju l. 1920. je bilo v Ljubljani skoraj isto toliko moških kot žensk, m. 26.447, ž. 26.857.) V stolnici so se od 2. nov. pa do božičnega praznika incl. štela tudi sv. obhajila. Med 8250 obhajanci je bilo ves advent obhajanih 1059 moških, 7191 žensk. Obojna statistika nam kaže: Moških ni<sup>45a</sup>. —

Po drugih krajih spet silno ovira pastoralno delo pomanjkanje cerkva. Pariz sem že omenil. Poglejmo Dunaj! Prvi in devetnajsti okraj delata izjemo, povsod drugod pa cerkva silno primanjkuje. Na vsako cerkev pride približno 10.000—20.000 duš. V 12. okraju na štiri cerkve 108.106 duš, v 16. 153.093 duš na štiri cerkve, v 20. na dve cerkvi 85.110, v 14. okraju na dve cerkvi 98.708 duš. Dokler se vsaj v glavnem te razmere ne bodo spremenile, bo drugo delo težko kaj prida izdalo. Ponekod si pomagajo s tem, da zaenkrat postavljajo zasilne cerkve, da vsaj nekaj ljudi dobi priložnost, zadostiti nedeljski dolžnosti<sup>46</sup>.

Tudi v mestih, pa naj si bodo razmere take ali take, mora dušni pastir imeti pred očmi namen svojega poklica: *Quaerere et salvum facere, quod perierat*. Ako ljudje ne pridejo več k duhovniku, mora pač duhovnik k ljudem. Anglikanska žena Booth, soustanoviteljica nove sekte »Zveličavna armada«, je nekje zapisala: Kristus ni govoril: Pojdite in zidajte cerkve in tam čakajte, da ljudje k vam pridejo, ampak: Pojdite za njimi, poiščite jih in oznanjujte evangelij vsem stvarjem. Treba je pač duš iskati. Kolikor more, se mora dušni pastir vernikom približati. Kolikokrat se zgodi, da po večjih krajih tudi krščeni ljudje svojega župnika ne poznajo drugače kot iz veri nasprotnih listov in pogovorov.

Delovanje v društvih nikakor ne zadošča za spoznavanje vernikov. Saj so redno v cerkvenih in prosvetnih organizacijah ljudje, ki duhovnika dosti dobro poznajo že iz cerkve in tudi privatnega občevanja. Z novo družbo ali društvom bi ne bilo dosti pomagano, ker se bodo prejkone priglasili taki, ki so že v treh, štirih organizacijah; tistih pa, za katere bi bila nova organizacija namenjena, najbrže ne bo blizu. Pa če bi tudi to ne bilo resnično, organizacije

<sup>45a</sup> Vsem, ki so mi pomagali pri nabiranju statističnega materiala, zlasti še mestnemu magistratu v Ljubljani, se lepo zahvaljujem.

<sup>46</sup> Engelhart o. c. 85.

zajamejo razmeroma malo ljudi. Velika večina je takih, ki ostanejo čisto ob strani. In vendar so tudi ti duhovnikovni verniki. Že sveti Pavel je zapisal: *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei* (Act 20, 28). Ni nepremišljena beseda, ki jo je zapisal Pfliegler: Kristus je zapustil 99 ovac in šel za izgubljeno, mi pa pasemo eno in pustimo 99 izgubljenih v nemar<sup>37</sup>. Kako se toraj tem dušam približati?

Kakor laiški apostolat, tako so pastoralni obiski condicio sine qua non. »Wir dürfen nicht mehr warten, bis die in ihrem Glauben Gefährdeten zu uns kommen. Wir müssen ihnen dem guten Hirten gleich nachgehen.«<sup>38</sup> V velikomestnih farah gotovo ne zmore vsega duhovnik, pa kolikor more. Česar ne more sam, pa po svojih zaupnikih. Spominjam se, da imajo v Londonu duhovniki stolne župnije sv. Jurija (St. George's Cathedral) celo faro razdeljeno po ulicah, vsak duhovnik svoje hišne številke. Župnija (ca 15.000 vernikov) ima župnika in sedem vikarjev, ki parkrat na leto celo župnijo obišejo. Vsak duhovnik ima čisto določen delokrog. Tudi po nekaterih nemških župnijah imajo izpeljan ta princip. Dunajski kardinal Piffl je po zadnjih velikih misijonih izdal sledeče navodilo: »Die Missionen haben gezeigt, daß die Leute dem kirchlichen Leben näher gebracht werden, wenn man ihnen in die Häuser nachgeht. Diese nachgehende Seelsorge wird nur dann ausgeübt werden können, wenn die einzelnen Pfarren in Sprengel zerlegt, jeder Sprengel einem Priester (Kooperator, Religionslehrer oder Ordenspriester) zur Betreuung überwiesen wird und möglichst viele Seelsorgsstationen errichtet werden, selbstverständlich unter Wahrung der pfarrlichen Rechte.«<sup>39</sup> Gotovo je to popolnoma v skladu s cerkvenim pravom, ki o duhovnih pomočnikih takole določa: *Vicarii cooperatores constitui possunt sive pro universa paroecia, sive pro determinata paroeciae parte* (can. 476, § 2). Po velikih župnijah bo podrobna pastoracija težko šla drugače.

Pri pastoralnih obiskih bo dušni pastir vsaj nekoliko prišel v stik z dušami, ki bi mu sicer za vedno ostale tuje. Neredkokrat bo mimogrede odkril pravi vzrok verske brezbriznosti ali morda celo sovraštva do cerkve. Videl bo, kako čudne predsodke imajo ljudje proti vernikom ali duhovnikom. Tisti, ki so siromašni, pogosto žive v veri, da gre duhovniku pri vsem njegovem delu le za denar. Opravičeno ne bodo mogli govoriti: Cerkev, duhovnik, se za nas ne briga, ne razume našega gorja in naših bolečin. Spoznal bo socialne razmere svojih župljanov, njih borbo za vsakdanji kruh, njih stanovanjske prilike, njih načini življenja, neredkokrat se mu ponudi prilika, da tudi vidi, kakšno duševno hrano uživajo, kaj čitajo, v kakšno družbo zahajajo, kar je vse pri pastoraciji posamezne duše in družine treba upoštevati. Če vera v družini še ni popolnoma

<sup>37</sup> Seelsorger 3 (1926) 3.

<sup>38</sup> Engelhart o. c. 49.

<sup>39</sup> Wiener Diözesanblatt 66 (1928) št 12.

ugasnila, bodo taki ljudje, ki duhovnika osebno poznajo, v svojih težavah mnogo prej prišli k njemu kot drugače. Ti obiski naj bi bili kratki, zares pastoralni, brez vsake postrežbe. Duhovnik naj bi obiskal kolikor mogoče vse družine; če pa vseh ne more, mora dati prednost tistim, ki so v večji nevarnosti za vero in s katerimi ima manj stika<sup>50</sup>. Drugače bi se tisti, ki že itak za vero dosti ne marajo, še bolj odtujili.

Kolikokrat naj bi se ti obiski vršili, je odvisno od krajevnih razmer in pa od časa, s katerim duhovnik razpolaga. Vsako leto vsaj enkrat. Če mogoče še ob posebnih prilikah kot so prvo sveto obhajilo (seveda to suponira stalen kontakt med farno duhovščino in katehetom), ob času sv. misijona, če imajo v hiši bolnika in podobno. Kjer pa so župnije prevelike, bi morali laiški apostoli duhovnika prav v teh rečeh podpirati in ga po potrebi nadomeščati. To spada popolnoma v okvir delovanja v zmislu katoliške akcije. Trajen uspeh bodo pa ti obiski imeli le takrat, če se vedno in vedno ponavljajo. V ta namen laiški apostoli lahko porabijo priložnost, ko pridejo v hišo, da obišejo bolnika, nabirajo naročnike za nabožne liste, darove za karitativne namene, ali ko razdeljujejo župnijske liste, ko vernike vabijo k izrednim cerkvenim slovesnostim in še ob drugih prilikah.

Karitativni redovi, moški in ženski, lahko dušnemu pastirju neprimerno veliko koristijo. Spominjam se iz pariškega predmestja Levallois-Perret redovnic Petites Soeurs de l'Assomption. Ženska kongregacija, stara dobrih 50 let. Njihov namen je streči po stanovanjih ubožnim bolnikom, ki bi drugače ne imeli nobene prave postrežbe, in jih počasi tudi versko obnoviti, oz. bolnike pripraviti za srečno smrt. Vse delo izvršujejo popolnoma brezplačno, žive od miloščine, ki si je izprosijo pri drugih bogatejših slojih. Z občudovanja vredno požrtvovalnostjo strežejo bolnim in opravijo vsa hišna dela za ostalo družino. Počasi se začno srca odpirati, ko jim dobre sestre mimogrede povedo, da dobivajo moči za tako delo iz krščanske vere. Zelo veliko družin se na ta način spet spravi z Bogom. Na kar sem hotel posebej opozoriti, je pa to, da take družine, ki je enkrat konvertirala, ne prepuste same sebi. Povabijo jo v svojo kapelico k nedeljski službi božji in k sv. zakramentom. Razen tega vse družine, katerim so stregle, obišejo parkrat na leto, za praznik Marijinega vnebovzeta, glavni praznik te kongregacije, v adventu in pred Veliko nočjo; takrat jih prijazno

<sup>50</sup> Seveda se je treba varovati prevelike domačnosti. Sinoda v Münstru takole svari: Von den beruflichen Hausbesuchen ist wohl zu unterscheiden der gesellschaftliche Familienverkehr, den man nur mit der größten Vorsicht und mit dem notwendigen Takte pflegt, da aus solchem Familienverkehr sich große Gefahren für den Seelsorger und Nachteile für die Seelsorge entwickeln können. Der Seelsorger möge sich erst nach den Gründen fragen, wenn es ihn immer wieder gerade in bestimmte Familien zieht. Cit. v Schulte, *Priesterleben und Priesterwirken. Zur Neuorientierung der heutigen Seelsorge* (Stuttgart 1929) 19.

povabijo, naj bi se udeležili pobožnosti v njihovih cerkvicah, povedo jim, da bo prilika za sv. spoved, — in ni lahko odreči sestri, ki jim je v težkih urah tako ljubeznivo stregla. Velika večina teh izpreobrnjenecv ostane zvesta Bogu in cerkvi.

Tudi duhovniku nobena stvar ne odpre hitreje src kot krščanska karitas. Ne talent, ne zgovornost, ne visoka čast in služba, ne še tako obsežno znanje, ne delo, če vsega dela ne vodi ljubezen, ljubezen, ki se kaže v dejanju. Gotovo je katoliška cerkev največja karitativna ustanova vseh časov. Gre za to, da jo ljudje v posameznih krajih kot tako spoznajo. Seveda pa duhovnik sam ne zmore vsega. Kot drugod tako je tudi tukaj potrebna delitev dela. Dušni pastir mora biti središče, duša vsemu karitativnemu delu, laiki, moški in ženske, pa v pravem krščanskem duhu po medsebojnem dogovoru skrbe, da revežem lajšajo trpljenje. Za zgled, kaj premore en sam duhovnik, ki ima srce polno božje nadnaravne ljubezni in ljubezni do bližnjega, je že omenjeni berlinski apostol Karel S o n n e n s c h e i n. Neverjetno lajša bedo vsem pomoči potrebnim; pa sam ni bogat in vendar nihče ne odide od njega praznih rok. Celo vrsto dobrotelnih organizacij je ustanovil, vse nitke se stekajo v njegovih rokah, četudi so se nekatere ustanove že zelo osamosvojile. Kjer more svoje ustanove zaupati drugim večim rokam, rad stori; proti koncu l. 1928. je začel bolehati in tako sedaj vodi osebno le še najvažnejša podjetja (Berliner Kreis der Freunde des SSS = Sekretariat Sozialer Studentenarbeit, uredništvo lista Katholisches Kirchenblatt in Presseapostolat)<sup>51</sup>. Samo na kratko sem spomnil to poglavje ljubezni, ki je pa tako važno, da zahteva posebnega študija. Pri korekturi morem dostaviti, da je Sonnenschein sedaj vse svoje ustanove, vsa svoja podjetja prepustil drugim: dne 20. febr. ga je Bog poklical k sebi.

Da se morejo pastoralni obiski z uspehom vršiti, je nujno potrebna dobro urejena župna k a r t o t e k a. Gotovo, da je združeno po večjih krajih, kjer se ljudje pogosto selijo, urejanje take kartoteke z velikimi težavami. Kaj še le po velikomestnih župnijah, ki štejejo na desetisoče ljudi! Znani dunajski pastoralist H. Swoboda je še l. 1909. v svoji knjigi Grosstadtseelsorge str. 252 pisal, da status animarum v takih krajih sploh ni mogoč. Skušnja pa je pokazala, da je bil v zmoti. V zadnjih letih si je že več velikomestnih župnij v Avstriji in Nemčiji oskrbelo lepo urejeno kartoteko; seveda se še vedno dobe pomanjkljivosti in netočnosti, duhovnik pa vsaj ima pregled čez celo faro, kar je tudi veliko vredno. Laiški apostoli mu pri takem delu mnogo pomagajo. Nekaj začetnih podatkov bi se dalo dobiti iz adresarja, deloma bi se ti podatki izpopolnili potom župne pisarne, največ pa s privatnimi obiski, ki jih izvršujejo deloma duhovniki deloma laiki. Knjige za velike župnije, kjer se župljani večkrat menjavajo, niso pripravne; posebni, nalašč

<sup>51</sup> NR 11 (1928) št. 12/13, 226. Prim. tudi njegove Notizen. Weltstadt-betrachtungen. V rokah imam prvih devet zvezkov.



v ta namen napravljeni listki se bolje obnesejo. Na teh listkih mora biti poleg najpotrebnejših datov vpisano tudi dejansko razmerje do cerkve in verskega življenja: časopisi, na katere je kdo naročen, društva, v katera je vpisan, in podobno. Treba pa je kartoteko vedno imeti v pregledu in jo izpopolnjevati, ker le potem služi svojemu namenu<sup>52</sup>. (Za mesto Ljubljano se dobi točen popis vseh družin pri mestnem magistratu po stanju 31. jan. 1928.)

Važno je, da se dušni pastir takoj spočetka zavzame za tiste, ki se z dežele priselijo v mesto. Nekaj bi se dalo doseči na ta način, da bi duhovnik tistega kraja, odkoder se je kdo preselil, o tem obvestil župnika v mestu, kamor bo spadal v prihodnje, da se ta zanj zavzame. Če pa ne ve takoj spočetka za njegov naslov, ga bo morda kmalu lahko izvedel od domačih, s katerimi si dopisuje. To pa bi se dalo izvesti le v manjših župnijah, kjer duhovnik z delom ni preobložen. Dalo bi se urediti tudi tako, da bi se ali tedensko ali mesečno pooblaščenec mestnih župnikov zglašil na policiji, kamor se morajo vsi na novo došli javiti, in bi tam poizvedel za njihova imena in sedanje bivališče; po poklicnih laičkih apostolih bi župniki tistih župnij, kjer stanujejo, zanje poskrbeli, da bodo opozorjeni na službo božjo, katoliška društva, posvarjeni pred mestnimi nevarnostmi in podobno. Vse to pa zopet suponira urejen laički apostolat (katoliška akcija!). Nekaj te skrbi so izvrševale in jo deloma še izvršujejo Marijine družbe.

Moderni človek je ves razmišljen, misli na sto in sto stvari, zato ga je treba na vsako stvar spomniti in mu izvrševanje verskih dolžnosti kolikor se da olajšati. Saj nam cerkev sama daje zgled, da je res treba tako ravnati. Kje so stare pokore srednjega veka! Poglejmo sedanjo postno postavo, pa jo primerjajmo z ono pred nekaj desetletji! Zato bi ne bilo odveč, ako bi morda pregledali po večjih krajih, zlasti kjer je več duhovnikov, red božje službe. Glede tega smo včasih preveč konservativni, ne vedno na korist dušnega pastirstva. Zopet omenjam dunajski misijon in navdilo kardinala Piffla v že citiranem škofijskem listu, ki se takole glasi: »Dementsprechend (govori o mesečnih obhajilih po stanovih) möge die Gottesdienstordnung einer Revision unterzogen werden. Vor allem möge bei Festlegung der Predigtstunden darauf geachtet werden, daß eine dem gläubigen Volke günstige Zeit gewählt wird. Wenn es durchgeführt werden kann, möge an Sonntagen bei jeder heiligen Messe eine kurze Ansprache nach dem Evangelium eingeschaltet werden.«

Mi duhovniki sami polagamo premalo važnosti na pridigo<sup>53</sup>. Naj navedem kar dobesedno besede Buchbergerja, bivšega generalnega vikarja v Monakovu, sedanjega škofa v Regensburgu: »Es ist

<sup>52</sup> Bolj podroben pouk se dobi pri Engelhartu o. c. 28—36.

<sup>53</sup> Primerjaj referate homiletičnega tečaja v Ljubljani 9. avg. 1928, objavljene v Ljubljanskem škofijskem listu 1928, št. 9, str. 97—119.

kein Zweifel, dass wir Priester die Bedeutung und Wirkung einer guten Predigt unterschätzen... Wir sind sehr zufrieden mit unseren Schäflein, wenn sie am Sonntag nur zur heiligen Messe kommen; die Predigt »schenken« wir ihnen, wenn auch nicht gerade recht gerne. Das ist die Situation vor allem in den Städten und Städtlein mit den sog. »Spätmessen«, aber vielfach auch schon auf dem Lande, wo insbesondere die junge Welt den »Kirchenbesuch« so äußerlich und eng als nur möglich faßt. Man hat berechnet, dass in einer Großstadt von ungefähr einer halben Million Katholiken etwa 30 bis höchstens 50.000 am Sonntag eine Predigt besuchen, also, von den Kindern abgesehen, etwa 2 bis 300.000 nie oder ganz selten in eine Predigt gehen. Dabei lesen aber gerade diese predigtscheuen Katholiken Tag für Tag kirchenfeindliche oder doch kirchenfremde Zeitungen und glaubt ein gut Teil derselben, es seiner »Bildung« schuldig zu sein, daß er möglichst viel ungläubige und leider oft auch unsaubere Literatur »verschlingt«.«<sup>54</sup>

Vsebinsko morajo odgovarjati naše pridige potrebam časa, gledati je treba tudi na red božje službe, da kar največ ljudi sliši božjo besedo. Po velikih mestih in v večjih krajih je splošno opažati, da so pozne maše veliko bolj obiskane kot maše v zgodnjih jutranjih urah. Zlasti moški in inteligenčni krogi prihajajo k poznim mašam. Radi tega bi taka dobro obiskana služba božja morala biti združena s kratko pridigo. Tudi ako bi bilo treba opustiti kak drug cerkveni govor, ki je od starih časov sem v navadi, pa ni dobro obiskan, nič zato. Ljubljanska tretja sinoda n. pr. na str. 98 takole določa: »Ako prihaja k... sv. maši precej vernikov, naj župnik poskrbi, da dotični duhovnik pri tem svetem opravilu prečita sv. evangelij in mu naveže kratko homilijo.«<sup>55</sup> V Londonu, Salzburgu in tudi po nekaterih drugih krajih duhovnik, ki mašuje, po evangeliju gre ad sedes, drug duhovnik, ki že čaka na prižnici pa prečita evangelij in naveže kratko homilijo. Za velike cerkve je pač to bolj priporočljivo, ker se govor izpred oltarja ne bi dobro slišal, s hojo na prižnico in nazaj pa bi se res služba božja kar zavlekla.

Važno je tudi vprašanje popoldanske službe božje. Mož in intelligence ni dosti zraven. Tisti, ki prihajajo v cerkev v zgodnjih jutranjih urah, se udeležujejo navadno tudi popoldanske božje službe. Včasih je nekaj krivde lahko tudi na naši strani, če se preveč držimo starega, že desetletja vpeljanega reda. Verjetno je, da bi ljudje v poznejših, bolj večernih urah v večjem številu prišli v cerkev;

<sup>54</sup> O. c. 48, 49.

<sup>55</sup> To je samo komentar h can. 1345, ki se takole glasi: Optandum in Missis quae, fidelibus adstantibus, diebus festis de praecepto in omnibus ecclesiis vel oratoriis publicis celebrantur, brevis Evangelii aut alicuius partis doctrinae christianae explanatio fiat; quod si loci Ordinarius id praeceperit, opportunis datis instructionibus, hac lege tenentur non solum sacerdotes e clero saeculari, sed etiam religiosi, exempti quoque, in suis ipsorum ecclesiis. — Liturgični list »Bibel und Liturgie« vabi v vsaki številki prijatelje liturgije k božji službi s temile besedami: An Wochentagen t ä g l i c h um 6 Uhr Chormesse mit kurzer Homilie in der Stiftskirche.

če pa to ne, bi vsaj dobili nekaj novih poslušalcev, ki so božje besede bolj potrebni. Tudi je treba biti pripravljen na to, da bo pri prvem obisku, če se ura prestavi, število vernikov manjše; morda nismo zadeli pravega časa, ljudje o izpremenci še niso poučeni; tekom nekaterih tednov se bo izkazalo, kaj je za tisti kraj in tiste razmere najboljše. Pri tem pa je seveda treba ostati in brez posebnega vzroka ničesar spreminjati.

V naših krajih je zelo obiskana majniška pobožnost, šmar-nice. Večerna ura, lepo petje, okrašen oltar, raznoličnost (kratek nagovor in prav tako kratke molitve), pa tudi tradicija privabi v cerkev mnogo ljudi, celo takih, ki ne izpolnjujejo nedeljske dolžnosti. Gotovo od te tako lepo vpeljane pobožnosti ne kaže nič opuščati, ampak jo kar najbolje izrabiti v dušnopastirske namene. Srca so pripravljena, treba gledati, da se bo sejalo vanja zdravo seme božje besede. Pridigar mora obravnavati takrat aktualna vprašanja, morda kar najbolje iz katekizma, dogmatična in moralna, bolj usmerjena za tiste, ki manj hodijo k pridigam, kot za druge. Zdi se, da bi bil uspeh majniške pobožnosti večji, kot če bi se leto za leto ponavljali le govori o Materi božji<sup>96</sup>. Ako bi ne bilo mogoče govoriti vsak večer, bi zadostovalo manjkrat, pa takrat dobro in temeljito.

Glavna skrb bi morala biti obrnjena na moške in inteligentne kroge. »Unsere Seelsorge ist verweiblicht« piše o. Schmitt D. J. iz Bonna. In je res tako. Če pogledamo po cerkvi, kako malo moških razen pri nekaterih poznih mašah. Tudi statistika obiska nedeljske službe božje nam kaže isto...

Ljubljana je, če sodimo po teh rezultatih, na splošno še verna. Zdi se pa, da je od dušnopastirskega dela prihodnjih let odvisno, ali bo versko življenje napredovalo ali pa bodo veri odtujeni krogi še druge potegnili za seboj.

Zopet široko polje za laični apostolat. In pred vsem za moški laični apostolat. Pri moškem le moška beseda kaj zaleže, k večjemu če mu reče njegova žena, jo bo upošteval. Morda je res, da mi možem premalo zaupamo in premalo od njih zahtevamo. Ko bi se zanje bolj pobrigali na način, ki je za moža primeren, bi tudi v večjem številu polnili naše cerkve. Gledati pa je treba zlasti še pri moških na solidno pobožnost, prav cerkveno pobožnost; če bi preveč gledali na čuvstveno plat, bi gotovo ne uspeli. — Kakor po deželi tako so tudi po mestih potrebna stanovska mesečna sv. obhajila. Na Dunaju, kjer so že veliko zamudili, skušajo prav sedaj zamujeno popraviti in so tudi vpeljali stanovska mesečna sv. obhajila. V že parkrat omenjenem navodilu kardinala Piffla takole be-

<sup>96</sup> Urednik lista Seelsorger kanonik Handlob 2 (1926) 207 je takole zapisal: »In einer kleineren Stadt mit vielen Kirchen hat man vor Jahren die Maiandachten zusammengezählt: es waren 500. Planmäßig angelegt und durchgeführt hätte ein solcher Aufwand von Kraft und Geist den Erfolg von mehreren Volksmissionen haben können. So verebte aber ihre Wirkung schnell, wenn überhaupt eine solche zu spüren war.« — Tudi v Ljubljani je gotovo več kot 200 šmarničnih govorov.

remo: »In allen Kirchen und Pfarren sind die monatlichen Standescommunien einzuführen, und zwar in der Ordnung, daß ein Sonntag für die Männer und Jünglinge, einer für die Mädchen und Jungfrauen, einer für die Kinder und einer für die Frauen bestimmt ist. Eine eigene heilige Messe, verbunden mit einer Predigt, soll dafür festgesetzt werden.« Prejkone bi se tudi moške rajši približali spovednici po mestih, če bi vedeli, da je gotova nedelja le zanje rezervirana. Posebna služba božja samo za moške (morda spočetka le v eni cerkvi enkrat na mesec), vmes pridiga in sv. obhajilo, bi že nekaj izdala. Kongreganisti in dobri katoliški moške sploh bi morali dati lep zgled in še druge prijateljsko povabiti. Posebna romanja na domača božja pota samo za moške bi tudi pri nas bila koristna.

Znana je velika skrb o. Abela D. J., dunajskega apostola, za moške. Znal je kot malokdo pritegniti moške nase. Veliko je pridigoval, pisal po časopisih, še več pa dosegel po laiških apostolih, ki si jih je vzgojil v kongregaciji. Spoznal je, da sam ne zmore vsega, pa si je izbral izmed kongreganistov (posebno je bila znana kongregacija trgovcev pri sv. Avgustinu) najboljše in ti so njegove ideje širili med drugimi. Vpeljal je romanja v Mariazell, samo za moške. Sčasoma so prav ta romanja postala prave verske manifestacije katoliških Dunajčanov. Ko so videli, koliko je še vernih, pobožnih mož, je začel iz njihovih vrst izginjati strah pred ljudmi, ki je tolika ovira, da versko življenje zastaja. Vsa njegova zunanost, ljubeznivost, šegavost je bila taka, da so mu moške zaupali. Seveda je tudi veliko molil in za svoje delo tudi veliko trpel<sup>57</sup>.

Vedno bolj bo treba izrabljati tudi tiskano besedo v pastoralne namene. Dušni pastir v velikih farah svojih župljanov ne more pogosto obiskovati, s tiskano besedo pa jim lahko govori, kadar hoče. Semkaj bi najprej štel župnijska glasila, ki imajo namen seznanjati župljane z verskim življenjem v župniji. Tam je sproti objavljen red božje službe v cerkvah in v javnih oratorijih, prav tako gibanje prebivalstva. V listu dušni pastir vabi vernike k izrednim slovesnostim, k prejemanju sv. zakramentov, vse lahko pove, kar mu je na srcu. Po obsegu so ti listi navadno majhni in izhajajo tedensko do mesečno. Namen jim je predvsem ta, da cerkvi odtujene družine pouče o verskih dolžnostih in jih opozarjajo, naj poskrbe za svojo dušo.

Cerkveni list se pa izdaja za celo mesto ali za več župnij ali tudi za celo škofijo. Po njem se verniki vpeljujejo v cerkveno leto. Ta list prinaša pofočila iz vseh župnij, za katere je vpeljan. Lansko leto se je pri nas glede tega veliko storilo. Kolikor mi je znano imamo tale cerkvena župna glasila: Vera in življenje. Glasilo verskega in cerkvenega življenja za Ljubljano in okolico; Cerkveni glasnik za tržiško župnijo; Kranjski zvon za

<sup>57</sup> P. Schrohe S. J., P. Abel als Seelsorger. Seine Methode und seine Erfolge. Seelsorger 3 (1926) 139—146.

Kranj in okolico. V lavantinski škofiji izhaja tednik *Nedelja*. Tednik za versko življenje (pisan je za Maribor, Ptuj, Celje, Kojncice in Trbovlje). Pravo župnijsko glasilo je torej le tržiški cerkveni glasnik. Težje kot izdajati take liste je vprašanje, kako jih spraviti v družine, ki se za versko življenje ne brigajo. Razvit laiški apostolat bi to delo zelo olajšal. Ponekod župno glasilo vsem družinam pošiljajo po pošti; stroške krijejo z dobrodelnimi zbirkami. Če razpečavanje takih listov ni dobro organizirano, bi se lahko zgodilo, da bi že itak verni ljudje bili za nov verski list bogatejši, verj odujeni ljudje pa bi od velikega truda in žrtev, ki so združene z izdajanjem takih glasil, ne imeli prave koristi.

Važna tiskovina so tudi župni koledarji in letaki ob posebnih prilikah. Prav tako je priporočljivo, da se po večjih mestih nabije na cerkvena vrata točen red božje službe. Na istem listu naj bi tudi bil označen čas, kdaj se lahko opravi sv. spoved, oznanila za romanja, duhovne vaje, sprejem v katoliška vzgojevališča in podobno. Od časa do časa je treba te napise spreminjati, napisati jih v drugačni obliki, ker sicer jih nihče več ne pogleda. Po več krajih kot n. pr. v Salzburgu imajo po kavarnah in hotelih v obednicah na očitnem kraju red božje službe ob nedeljah in praznikih, kakor tudi obvestilo, kdaj, kje in v katerih jezikih se lahko opravi sv. spoved. Vernemu človeku, ki je v tujem mestu, vse te reči prav pridejo. Marsikdo je na ta način opozorjen na verske dolžnosti, pa že tista ljubezniva skrb, s katero ga spremlja katoliška cerkev, mora dobro vplivati na verna srca. Ta način se mi zdi priporočljiv za vse kraje, kamor v poletnih mesecih prihajajo tujci. Tudi na kolidvorih bi bilo treba poskusiti s takimi oglasi.

Važno delo izvršuje tudi katoliško časopisje vseh vrst. Javno mnenje je mogoče obvladati in potegniti za seboj le po tisku. Duhovnik govori ljudem enkrat na teden, časopis vsak dan. Vsakdanja skušnja uči, kako iz ljudi govori to, kar dan za dnem prebirajo; tako mislijo, kot mislijo listi, tako sodijo, tista načela zagovarjajo, hvalijo ali grajajo, kakor berejo v časopisih. Zato je razumljivo, kako velika je odgovornost katoliškega tiska<sup>98</sup>. Ne bi bilo na škodo, če bi se prebrani verski in drugi listi zbirali, oddajali drugim, posebno še v take kraje, kot so bolnišnice, hiralnice, kjer imajo ljudje dosti časa in radi berejo. Za to stvar je spet potreben organiziran laiški apostolat (delo katoliške akcije).

<sup>98</sup> Že omenjeni pastoralist *Schulte* poudarja veliko odgovornost katoliških dnevnikov, ko piše: »Ihre grundsätzliche Einstellung zum christlichen Sittengesetz steht im allgemeinen außer allem Zweifel... Sobald jedoch Einzelfragen zu behandeln sind, ist häufig genug, wenn auch vielleicht ungewollt, ein Abrücken von den Leitsätzen und Weisungen der Bischöfe zu konstatieren... Wer die Berichte verfolgt, muß auf den Gedanken kommen, daß das Schicksal unseres Volkes verknüpft ist mit dem Erfolg oder Mißerfolg einiger professioneller Leichtathleten oder Boxer. Die Theater- und Konzertberichte übersehen nicht selten die sittlichen Gesichtspunkte über der ästhetisch-künstlerischen Beurteilung.« *Pastorales u. Aszetisches* 97. 98.

Se velikonočno dolžnost naj spomnim. Vemo, kako je težko za nekatere, približati se spovednici. Zato jim mora dušni pastir pomagati, kar le more. Opozarjati je treba vernike, ki pridejo v postnem času v cerkev, na to dolžnost, govoriti jim o istem predmetu v cerkvenih in župnijskih listih, izrabiti je treba v ta namen osebni stik in nekaj se gotovo doseže. Po par večjih župnijah so že tudi pri nas poskusili s prijaznim tiskanim povabilom, ki se je poslalo posameznikom v zaprti kuverti. Brez sadov ni bilo. Moški bi morali še bolje biti poučeni o tem, da spoved lahko opravijo tudi na duhovnikovem stanovanju. Ponekod napravijo v času, določenem za izpolnitev velikonočne dolžnosti, za posamezne stanove, uradnike, profesorje, železničarje, pomočnike, natakharje itd. par večerov v določeni cerkvi nekaj govorov kot pripravo na sv. spoved. Kjer je razvit laiški apostolat in kjer dobri katoliški možje dajo lep zgled, se ta način priprave obnese. Tudi je važno, da je spovedovanje določeno za tak čas, ko ljudje najlažje pridejo.

Samo nekaj misli sem podal, kako bi se morda dala skrb za duše tudi po naših krajih še bolj prilagoditi časovnim potrebam. Vem, da je dosti reči takih, ki potrebujejo razgovora, tudi ni mogoče vsega izvesti naenkrat, prav tako ni vse, kar imajo drugod lepega, primerno za naše kraje: gotovo pa je treba v sedanjem času iskati novih potov in načinov, da kar največ ljudi pridobimo za Boga. Zavedati se seveda tudi moramo, kar je zapisal sv. Pavel: Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus (1 Cor 3, 7).

C. Potočnik.

## Drugi katehetski kongres v Münchenu.

(Konec.)

Č. Liturgično gibanje in versko-nravna vzgoja mladine na osnovnih in srednjih šolah.

Zelo temeljito se je bavil monakovski kongres tudi s sodobnim liturgičnim gibanjem. Liturgično gibanje je zanimiv versko-nraven pokret, ki je dosegel že lepe uspehe. Dušeskrbje in kateheza bi naj poznala to gibanje in ga pri svojem delu uporabljala. Katehetski kongres je razmotrival vprašanje, kako bi se naj pridobila mladina osnovnih, srednjih in višjih šol za liturgični pokret, da bi se bolj uveljavljala v njenem življenju bogata versko-nravna vzgojna vsebina katoliške liturgije in cerkvenega leta ter jo bolj tesno pritegnila k življenju s cerkvijo.

O liturgičnem gibanju in versko-nravni vzgoji na osnovnih šolah je govoril znani katehet kanonik Minichthaler. Poznalo se je, da govori praktičen katehet, ki razumeva in doživlja v svojem poklicnem delu vso lepoto in globino katoliške liturgije in ki zna tolmačiti vse to preprosti otroški duši na idealno lep in pravilen način. Njegove veroučne ure so gotovo ure bogoslužja za kateheta in otroka.

Poudarjal je posebno, da mora začeti katehet že v prvih razredih osnovnih šol z liturgičnim poukom in liturgično vzgojo in nadaljevati to delo skozi vsa leta. Ker je sv. maša najvažnejše bogoslužno opravilo, mora biti glavna naloga katehetova, da uvede mladino v razumevanje svete daritve in njenih obredov ter ji pokaže, kako se naj pravilno obnaša in sodeluje pri najsvetejšem opravilu, da bo dobivala iz njega vse one velike misli bogočeščenja in samoposvečevanja, ki jih vsebuje sv. maša. Ta prvi liturgični pouk mora biti kolikor mogoče nazoren, praktičen, razvojni stopnji osnovnošolskih otrok prikladen. Minichthaler pelje otroke v cerkev pred oltar. Predmet za predmetom oltarne opreme imenuje, razloži stvarno, simbolično in skuša ustvariti živ stik med oltarjem in učenci. Cela vrsta lepih, vzgojnih motivov se poraja neprisiljeno in čisto naravno iz tega nazornega pouka. Otrok zasluti, da mu govore oltarna miza, relikvije mučencev, beli prti, tabernakelj, sveče, bele in rdeče rože, križ, — govore o Bogu, o ljubezni njegovi do nas in o vsem, kar je storil velikega za rešitev človeškega rodu.

Liturgični ustroj sv. maše, obrede zakramentov, zakramentale, posvečevanja, blažoslavljanja, cerkveno leto — vse obravnava nazorno, praktično, vzgojno in skuša voditi učence vedno preko zunanjih liturgičnih oblik v neposredni stik z verskimi, нравnimi, estetičnimi idejami, ki jih vsebuje in ponazoruje katoliška liturgija. Da tak liturgični pouk ni le nazoren in zanimiv, temveč da ogreva srce, dviga voljo, pomaga vzbujati in izoblikovati versko-nravno življenje, smo predavatelju rade volje verovali.

O liturgičnem gibanju kot sredstvu za versko-nravno vzgojo mladine na srednjih in višjih šolah je predaval naučni svetnik *Lassaulex* iz Kölna. Omenjal je, da je versko-nravna vzgoja srednješolske mladine dandanes težavna. Dejstvo je tudi, da se na srednjih šolah s samim poučevanjem, dokazovanjem, mrzlim racionaliziranjem, oblastnim zahtevanjem in uporabljanjem šolskih disciplinarnih sredstev v versko-nravnem oziru ne da mnogo doseči. Verski pouk, ki ne ogreva tudi srca, ne nudi verskega doživljanja in ne dviga volje, ustvarja k večjemu *versko izobražene ljudi*, ne pa *vernih ljudi*, ki bi urejevali svoje življenje po versko-nravnih načelih. Težavno je tudi sem pa tja pridobiti srednješolsko mladino, da bi vršila samohotno in vestno verske vaje, da bi redno molila, pravilno prisostvovala službi božji, dobro disponirana prejemala sv. zakramente. Predavatelj, sam izkušen katehet na srednji šoli, je opozarjal, da bi bilo napačno, iskati vzroke teh težav edinole v miselnosti sedanje dobe in v duševnem razpolženju sodobne srednješolske mladine. Mnogo vzrokov tiči tudi v pomanjkljivem načinu sedanjega versko-nravnega poučevanja in vzgajanja. Tako uporabljamo n. pr. na srednjih šolah mnogo premalo vse to, kar nam nudi katoliška liturgija poučnega in vzgojnega. Liturgično gibanje tudi med srednješolsko mladino! — je poudarjal predavatelj in nam navajal iz lastnega delokroga zanimive podatke o uspehih liturgične vzgoje med srednješolci. Kar nam je povedal o liturgičnih šolskih

sv. mašah svojih dijakov, o pripravi na prejemanje sv. zakramentov, o lepih obhajilnih slovesnostih med nedeljsko skupno službo božjo, o liturgičnih krožkih, o uporabi mašnih formularjev, nedeljskih perikop, raznih liturgičnih tekstov in motivov cerkvenega leta za versko-nravno vzgojo srednješolske mladine ni bilo le velezanimivo za vsakega srednješolskega kateheta, temveč tudi dokaz, da se da z liturgično vzgojo mnogo doseči tudi med srednješolsko mladino. Res, da imajo tam na razpolago izborna literaturo o liturgičnem pokretu, metodična navodila, kako naj se uporablja liturgija za versko-nravno vzgojo odraslih in mladine, in mnogo drugih pripomočkov, — toda ustvarili so si vse to sami.

D. V kateri starosti naj prejemajo otroci zakrament sv. birme?

Dr. Otto Etl iz Gradca in univ. prof. dr. Göttler iz Münchena sta referirala o tem predmetu — in predlagala, naj se otroci ne vodijo prezgodaj k sv. birmi. Ne v letu prve sv. spovedi in prvega sv. obhajila, temveč v petem, šestem šolskem letu. Prvo sv. obhajilo bodi sklep, višek prvega elementarnega pouka, sv. birma pa zaključek versko-nravnega pouka na osnovni šoli.

E. Katekizem in zgodbe sv. pisma na višji stopnji osnovnih šol.

Referenta dekan Raab-Reichertshofen in ravnatelj Pavel Bergmann iz Dresdena sta se zavzemala za kolikor mogoče tesno spojitev katekizma in bibličnih zgodb na višji stopnji srednjih šol, vendar se je priznavala katekizmu vodilna uloga.

F. Negovanje telesa in kateheza.

O tem perečem vprašanju sta govorila Elza Schultes, članica mednarodne katoliške ženske zveze, in pa profesor L. Kuhn iz Münchena. Sedanja doba posveča veliko pozornost telesu. Okrepitev telesa je klic povojne dobe. Strašno razdejanje svetovne vojne se opaža posebno v telesni konstituciji povojne generacije. Težek boj za obstanek, ki požira bolj ko kdaj telesne moči in sile, zahteva krepkega zdravja ter mnogo telesnih moči in sil. Tudi ta dejstva moramo upoštevati, če hočemo vsestransko pravilno presojati vso ono — sem pa tje pretirano — skrb, ki jo posveča današnja doba človeškemu telesu. Mnogo zdravega in upravičenega vsebuje sodobni šport in vsa ona stremjenja, ki negujejo in krepijo telo, da bi dvignila njegove moči in uporabljivost. Napram temu močnemu gibanju za telesno kulturo mora zavzemati kateheza pravilno in pametno stališče. Posebno je treba poudarjati in uveljavljati načelno naziranje krščanstva o človeškem telesu in telesni kulturi, sicer je nevarno, da se izcimi iz sodobne sportne manije poganski atletizem, kult telesnosti, sirove fizične moči in sile, skratka, materializem. Durch Körperkultur zur Geisteskraft! — sta poudarjala predavatelja — mora ostati smer in cilj telesne nege. To načelno stališče mora



kateheza držati in uveljaviti. V sodobno telesno kulturo je treba zanesti več etičnih momentov in motivov. Ne govanje telesa, telovadba, raznovrsten šport podrediti bolj etičnim ciljem! Sport naj ne služi le okrepitvi telesa, temveč pred vsem okrepitvi duha, in naj nudi priložnost za etično vzgojo in usovršanje! Pokorščina, odpoved, vztrajnost, potrpežljivost, družabnost, tovarištvo, pravičnost in druge naravne kreposti, ki jih goji šport, bo kateheza sprejemala kot dobrodošel pripomoček za etično vzgojo in jih razvijala v nadnaravni smeri. Seveda vsebuje sodobna telesna kultura tudi mnogo nezdravega, telesu in duhu škodljivega; zato mora katehet poznati sodobna stremjenja, ki se bavijo z telesno kulturo, da bo mogel zavzeti napram njim pri versko-nravnem pouku in vzgoji pravilno stališče. Kjer ni mogoče uveljaviti v obstoječih športnih združenjih krščanske miselnosti, je treba ustanoviti in organizirati telesno-kulturna združenja na krščanski idejni podlagi. V Nemčiji se je razvilo v povojni dobi silno pestro športno življenje. Dušeskrbje posveča v teh krajih vsem tem stremljenjem potrebno pozornost in zna praktično ter spretno vršiti svojo nalogo tudi v tem delokrogu.

#### G. Katehetični leksikon

bi naj v leksikalni obliki kratko, znanstveno jedrnato podal pregled in orientacijo o najvažnejših sodobnih vprašanih na katehetskem polju. Kongres je določil odsek, ki bi naj to delo izvršil.

#### H. Katehetična bibliografija.

Že na dunajskem kongresu se je govorilo o tem, a ostalo je neizvedeno. Ustvarila bi se naj literatura za mladino, izdajali sezname slovnice, ki ga rabi katehet za svojo strokovno izobrazbo in za mladinske knjižnice.

#### I. Veroučne knjige na pomožnih šolah.

Je bil zanimiv referat o versko-nravnem pouku in vzgoji na šolah za slaboumne, zaostale otroke.

#### J. Odsek za srednje šole

je bil najbolj zanimiv in najbolj obiskan. Vprav v življenju sodobne mladine na srednjih in višjih šolah so zbrani in nakopičeni najbolj jasno in izrazito vsi težki, komplicirani vzgojni problemi, ki jih morata reševati kateheza in dušeskrbje med izobraženstvom v povojni dobi. V mladinskem gibanju med Nemci, posebno še v življenju nemške srednješolske mladine, so tipični pojavi povojne miselnosti, kakršna se pojavlja več ali manj tudi pri nas.

V razpravah srednješolskega odseka se je opazalo, da študirajo vzgojitelji srednješolske mladine z veliko vnemo življenje sodobne mladine, jo skušajo razumevati, se poslužujejo vseh sredstev, ki jih daje na razpolago moderno vzgojeslovje, psihologija, psihoanaliza, zabeležujejo vestno vsak pojav iz življenja teh mladih ljudi, ki bi mogel pomagati, da jih doumevaš in potem iz njihovega duševnega

razpoloženja pravilno vodiš. Referati v tem odseku so bili temeljite dušeslovne študije o srednješolski mladini. Cela vrsta izbornih knjig in revij, ki se bavijo z istim predmetom, je bila razpoložena. Psihologija otroka, psihologija odraščajoče mladine — je med naravnimi vzgojnimi sredstvi temeljito uporabljena. Izbiro snovi, metoda, vse je postavljeno na dejansko duševno stanje, po načelu: *gratia supponit naturam*.

Tako je imel vseučilišni prof. dr. Bopp iz Freiburga, znani mladinoslovec, referat o izpremenjenem duševnem položaju sodobne srednješolske mladine. Duševno razpoloženje srednješolske mladine, je poudarjal dr. Bopp, mora vsak vzgojitelj, posebno še katehet, temeljito poznati. Sicer je to spoznavanje težavno, ker je znanstveno raziskavanje duševnega življenja mladine več ali manj še nekaj novega; težavno še posebno zato, ker v mladini ni prav ničesar ustaljenega: vse je v prehodu, v razvoju, ena faza prehaja v drugo, dostikrat čisto neopaženo, skoraj z vsakim dnevom je mlad človek drug. Sodobna mladina je bolj samozavestna, ima nekako kolektivno, stanovsko zavest, — »mi mladi«, poudarjajo radi. Samozavest, samostojnost, samodejavnost, samoodgovornost — skratka individualistične sile značaja so mnogo bolj razvite kakor kedaj prej. »Selbstwertungstrieb« je imenoval predavatelj to značilno potezo. Sodobna mladina je mnogo bolj občutljiva, razdražljiva, nezaupna in nedostopna napram vzgojitelju. Bolj korajžno, če hočete tudi bolj predrzno, odkrito, resnico iskajoče prihaja na dan z svojimi nazori o veri, življenju, o vsem; ne mara tradicije, si mnogo domišlja, stremi bolj za bistvom, hoče podajati svoje, zato ljubi ekspresionizem, lastno ustvarjanje; odklanja pa receptivnost, intelektualizem in išče nekak nov slog življenja. Močno se zaveda sodobna mladina telesnosti — »ist leibfromm«, pravi predavatelj. Sport, tehnika, materialne kulturne dobrine, javno življenje, odpor proti avtoriteti jo privlačuje. Značilno potezo današnje mladine imenuje Bopp tudi močno spolnost, romantično sanjavo, patriotizem. Sodobna mladina ne zametuje religije a priori — si je želi —, toda religije duha, moči, življenja si želi, življenja porojenega iz vere, močnega, lepega, občestvenega življenja si želi. Obenem pa je današnja mladina lahkoživa, lahko-miselna, neresna, otročje naivna bolj ko kdaj. Zato je današnja srednješolsko mladino težko izoblikovati po enem načinu, po enem idealu, šablone še celo ne prenese. Pestrost v osebni strukturi ljubi. Hvala Bogu, da je katoliška religija dovolj širokočrudna, da ima dovolj prostora tudi za današnja mladino! A mi bomo morali, je dejal ob sklepu predavatelj, opustiti marsikatero priljubljeno obliko in šablono, če nočemo, da bo ta mladina zapustila nas in šla svojo pot.

#### K. Odnos med zrelostjo in veroučno snovjo.

Današnja mladina s svojim duševnim razpoloženjem potrebuje tej svoji svojstvenosti primerno izbrane in pravilno razpredeljene veroučne snovi. Zato so se lotili katehetje na Nemškem težkega

dela, da zberejo veroučno snov po vsebini in obsegu v taki izmeri in jo razpredeljuje po šolskih letih tako, da bi odgovarjala kolikor mogoče natanko versko-nravnim potrebam sodobne mladine in dosegala na raznih razvojnih stopnjah najlaglje in najboljše svoj namen. Načrte so preuredili in celo vrsto novih veroučnih knjig so izdali. Ze naslovi teh knjig — kakor: Licht und Leben, Kraft zum Leben, Das Leben mit der Kirche, Lebensvoller biblischer Unterricht, Lebenskunde, Verstehen und verstanden werden, Religion und Leben, Lebenswerte — označujejo smer novodobne kateheze: premostiti vrzel med vero in življenjem. V tem zmislu so preuredili v Avstriji veroučni načrt za srednje šole. Dunajski prof. verouka dr. Langhammer je na kongresu razlagal in zagovarjal ta načrt. Katehetski kongres je splošno priznal, da je ta veroučni načrt za srednje šole eden najboljših, ker je v pravilnem odnosu z razvojno dobo mladine, torej psihologično in organično zgrajen. Tudi katehetje iz Nemčije so ga načelno sprejeli in ga bodo skušali stopnjema uvesti. Ker smo v naši državi na predlog katehetov iz Hrvatske uvedli pred kratkim nov veroučni načrt za srednje šole, zato bo dobro, da si ogleđamo nekoliko natančneje ta novi, od kongresa sprejeti načrt.

Za veroučni načrt, pravi predavatelj, ne sme biti merodajna le sistematika snovi, temveč tudi razvojna doba učenca. Zato naj bi bila na srednjih šolah veroučna snov porazdeljena na razne razrede takole:

I. stopnja, 11.—13. leto (naš 1. in 2. razred), doba sprejemanja, zlata doba spomina, zato v to razvojno dobo katekizem v tesni zvezi z zgodbami sv. pisma. Enkrat se mora mladina temeljito seznaniti z versko-nravnimi resnicami. Ne gre brez temeljitega učenja in memoriranja. Na tej stopnji mora imeti katekizem vodilno ulogo. Kardinal Faulhaber je rekel, da so svetopisemske zgodbe neprecenljiv pripomoček za verski pouk in vzgojo, toda nikakor niso in ne morejo biti popolno nadomestilo za katekizem.

II. stopnja, doba pubertete, 13.—15. leto (naš 3. in 4. razred). Močen razvoj telesnih in duševnih moči označuje to dobo. Veliko, močno, romantično zanima to dobo. Zato je najbolj prikladna za to razvojno dobo zgodovina razodetja božjega stare in nove zaveze, prikazovanje velikih, vodilnih osebnosti iz razodetja, cerkvene zgodovine in življenje velikih in svetniških značajev.

III. stopnja, okoli 16. leta (naš 5. in 6. razred), doba duševne revolucije: dozoreva razum, samostojno mišljenje, porajajo se dvomi. V tej dobi je primeren trenutek, da se pokaže mlademu človeku potreba varnega, zanesljivega vodstva v versko-nravnih zadevah. Cerkev-voditeljica, kar podaja apologetika, dogmatika.

IV. stopnja, 7. razred, doba restavracije, boj za stalen svetovni življenski nazor, zato spada v to razvojno dobo etika, ki gradi osebnost, družbo, s svojimi resnicami in milostjo.

V. stopnja, okoli 18. leta, zaključni razred, prehod na vseučilišče. V ta razred so postavili razgovore o posameznih glavnih vprašanjih katoliškega svetovnega naziranja.

Liturgija, kot življenje z cerkvijo, naj se poučuje na podlagi cerkvenega leta v nižjih razredih v zvezi z veroučno snovjo. Poglobitev liturgije v zmislu liturgičnega gibanja pa v zgornjih razredih. Cerkevna zgodovina se razdeli na vsa štiri leta zgornjih razredov tako, da je v organičnem skladu z veroučno in svetno-zgodovinsko snovjo dotičnega razreda. V vseh razredih se naj čita sv. pismo, ali skupno ali pa kot domače berilo, o katerem naj poda učenec kratek referat. Toliko o tem veroučnem načrtu za srednje šole.

#### L. Verska vzgoja na višji realki.

Predavatelj je skušal zagovarjati mnenje, da versko-nravna vzgoja na realističnih srednjih šolah ni težavnejša kakor na humanističnih gimnazijah. V debati so mnogi prav odločno pobijali to naziranje. Na te zavode prihaja navadno mladina iz krogov, ki so usmerjeni v življenju nekako bolj realistično, zato se ta mladina po svoji miselnosti in življenski usmerjenosti precej razločuje od dijaštva na humanističnih gimnazijah. Učna snov realk, pretežno realije, moderni jeziki, razvija čut za realno, materialno, manj pa zmisel za metafizično, nadčutno. Realije in moderni jeziki tudi ne dajejo tako vsestransko globoke formalne izobrazbe kakor humanistični študij. Vse to potrjuje izkušnja. Pravilna je bila tudi ugotovitev, da nam bodo z nazadovanjem humanističnih srednjih šol in z porastom realističnih srednješolskih tipov za versko nravni pouk in vzgojo vzrastle še marsikatero čisto nove težave, kakršne drugod že čutijo. Verouk na realističnih srednjih šolah zahteva posebno izbiro učne snovi in posebno metodo.

#### M. Vodstvo srednješolske mladine v šoli in izven šole.

Prof. dr. Mich. Pflieger je govoril nad dve uri o tem predmetu. Bil je to eden najbolj zanimivih in globokih referatov. Vtis na poslušalce je bil tako mogočen, da je izostala običajna diskusija. Das war dem Leben der Jugend abgelauscht, je bilo splošno mnenje. Dr. Pflieger je srednješolski veroučitelj na Dunaju, med socialno-demokratskim dijaštvom. Svoje lepe zmožnosti je posvetil posebno mladinoslovju. Prepotoval je večji del Evrope in študiral mladino. Izboren psiholog, nadarjen pisatelj, res zanimiva osebnost v posesti zmožnosti, ki jih rabi vzgojitelj mladine. Poudarjal je posebno, da mora voditelj dijaštva upoštevati in poznati svojstvenost mladine, posebnost veroučne snovi, časovne razmere in potrebe. Katehet-voditelj mora biti res cela duhovniška osebnost. Zanimivo je, kar je povedal o »veroučnem predmetu«, kako je dostikrat ogrožen od drugih predmetov in tuj v okvirju svetne učne snovi, o učencih, ki imajo »odlično« iz verouka, ki so ostali »vkljub verouku« verni, o klasifikaciji, o prisiljenih dijaških službah božjih, spovedih in sv. obhajilih! Srednješolske veroučitelje je razpredelil v sledeče tipe: 1. der geistliche Schulfuchs, 2. der unnahbar geweihte Olympier, 3. der

Studentenpapa, 4. der liberale Herr Professor, 5. das fesche Haus, 6. der Leidensmann seiner Stunde, 7. der Zelot, 8. der echte Führer.

Da si pridobi katehet vpliv na dijake tudi v njihovem izvenšolskem življenju, naj išče stika z starši, ustvarja religiozno atmosfero, ustanavlja in vodi verska združenja, kongregacije, zasleduje mladinsko gibanje in ohranja stik z dijaki tudi še po maturi.

Veroučitelj mora imeti zaupanje vseh, pa naj si pripadajo tej ali oni smeri. Ne sme misliti o nobenem, da je izgubljen; ne sme sumničiti in moči in sil, ki se javljajo v življenju mladih ljudi, ne omalovaževati.

Pametne misli in poznalo se je, da so vzete iz praktičnega delovanja med srednješolsko mladino.

#### N. Organiziranje in vodstvo ženske mladine po mestih.

Kongres je tudi zelo temeljito razpravljal o vodstvu in organiziranju ženske mladine po mestih in ženstva sploh. Profesor H. Mayer, znani organizator in voditelj ženstva v Kölnu, je podal pregled ženskih organizacij, potem očrtal smernice katoliškega ženskega pokreta in predlagal k sklepu več praktičnih resolucij. Nemški katoličani imajo mnogobrojne organizacije za svoje ženstvo, zlasti žensko mladino. Pestrost, mnogoličnost v oblikah in metodah delovanja, bujno, krepko življenje opaziš povsod. Ne le žensko mladino srednjih in višjih šol, temveč tudi uradnice, trgovske sotrudnice, obrtno in delavsko ženstvo kakor kuharice, natakarice — vse znajo pritegniti v svoje organizacije. Katoliška ženska zveza šteje v Nemčiji 72.000 izborna organiziranega, vsestransko izšolanega ženstva. Imajo lepe društvene domove, moderno urejene centrale, veliko število dobredelnih zavodov za svoje članstvo, celo vrsto izborna urejevanih glasil, ki imajo velik vpliv na javno mnenje. Vsakoletni kongresi katoliškega ženstva na Nemškem so impozantne manifestacije, ki segajo s svojimi idejno bogatimi, praktičnimi pobudami globoko v življenje nemškega ljudstva. Živahno je notranje delo, kot socialni večeri, tečaji, gospodinjske šole, pouk za kmetško ženstvo, vpliv na javnost itd. Idejna podlaga je krščanstvo, odločno, dosledno, življenje ustvarjajoče krščanstvo. Versko-nravna vzgoja članstva je glavna točka programa. Bogato versko življenje, liturgična združenja, duhovne vaje, času primerna kulturna dela, pa tudi družabnost, prosveta, šport ima prostora dovolj v združenjih katoliškega ženstva v Nemčiji. Predavanje je bilo zelo informativno. Ženske organizacije pri nas bi dobile marsikatero pobudo, če bi študirale ustroj in delo katoliških ženskih organizacij med Nemci.

#### O. Verouk na obrtnih in nadaljevalnih šolah.

Veliko skrb je posvečal kongres tudi versko-nravni vzgoji mladine na obrtnih in delavskih šolah. Za obrtno in delavsko mladino se bije tudi v Nemčiji težak boj med krščanstvom in socialno-demokratskim materializmom. Da se odloča ta boj med mladino, tega

se nemški katoličani dobro zavedajo. Zato se trudijo, da bi uredili versko-nravni pouk in vzgojo na obrtnih in nadaljevalnih šolah kolikor mogoče pravilno in uspešno. Med bogato zbirko knjig, veroučnih načrtov, metodičnih navodil in nazoril, ki je bila razpoložena med kongresom, je bilo menda največ strokovne literature za versko-nravni pouk in vzgojo mladine na obrtnih in nadaljevalnih šolah. To so znanstveno resna, ob enem pa praktična literarna dela, ki bi se dala tudi pri ureditvi verouka na naših obrtnih in nadaljevalnih šolah izborno porabiti.

#### P. Vzgojna osebnost poklicnega kateheta.

Bila je to sklepna razprava. Osebnost kateheta je eden glavnih momentov pri versko-nravnem poučevanju in vzgojenju mladine.

Kongres je poudarjal, da mora imeti osebnost kateheta, ako hoče biti vzgojna, globoko pobožnost, spoštovanje do božje in cerkvene avtoritete, neomadeževano, krepostno življenje, samovladanje, zvesto izpolnjevanje dolžnosti, ljubezen do poklicnega dela, veselje do šole, temeljito predizobrazbo, filozofično, bogoslovno, pedagoško, nadaljevanje predizobrazbe — in pravilno stališče v učiteljskem zboru.

\*

To bi bile nekatere misli iz idejne vsebine kongresa. Na hodnikih univerze, kjer je kongres zboroval, so priredila založništva izložbo strokovne literature, knjig, veroučnih načrtov, bogatih zbirk učnih pripomočkov, kart, podob, posebno za biblični in liturgični pouk, skioptikov z dispozitiví.

Nudil nam je katehetski kongres tudi lep primer, kako je treba gojiti medsebojno kolegialnost in stanovsko vzajemnost.

Najgloblji vtis, ki ga je človek odnesel, je bil ta, da znajo ti moške večno trajno, od Boga dano, za vedno veljavno, kar mora ostati neizpremenjeno v vsebini verskega pouka in vzgoje, sprijazniti čudovito spretno z miselnostjo in duševnim razpoloženjem današnje dobe in da znajo poiskati sredstva, ki vodijo v dušo modernega, Bogu in cerkvi odtujenega človeka. Če tudi ne dosežajo vsega, vendar pa neprimerno več ko pri nas. Človek je imel vtis in v javnosti in na ljudeh se je opazilo, da je katehetski kongres, sploh religija in vse, kar je v zvezi z njo, nekaj, kar spada samo ob sebi umevno v življenje, nekaj, kar se počuti popolnoma domače v celotni sliki velemestnega življenja.

Delo monakovskega katehetskega kongresa zasluži, da ga vsakdo, komur mora biti versko-nravna vzgoja mladine pri srcu, temeljito preštudira.

Bistvene potrebe sedanje dobe je treba poznati, če hočemo pravilno reševati vse to, kar zahteva cerkev v imenu svojega Ustanovitelja od nas pri versko-nravnem poučevanju in vzgajanju mladine. Brez resnega spoznavanja in študiranja vseh raznih vzgojnih vprašanj, ki jih je spravila današnja doba na površje, brez resne samoizobrazbe in samovzgoje, bo malo uspela.

Ne smemo zaostajati v tem oziru ne za svetnimi vzgojitelji, pa tudi ne za stanovskimi tovariši v Nemčiji in Avstriji.

Katehetom se mora nuditi tudi pri nas več priložnosti za nadaljnjo strokovno izobrazbo in vsestransko usposobljenje za poklicno delo. Delovanje katehetskih društev treba dvigniti, treba prirejati vsako leto katehetska zborovanja, kongrese, treba posvečati katehezi več pozornosti. Ustanovila bi se naj zveza katehetskih društev za našo državo in pa skupno strokovno glasilo! Germania docet!

I. Bogovič.

## O izrednem svetem letu 1929.

Sv. oče Pij XI. bo letos praznoval zlato mašo. Zato je, kakor nekdanj Leon XIII. ob enaki priliki, z apostolsko konstitucijo »Auspiciantibus Nobis« na sv. Treh kraljev dan oznanil izredno sv. leto, ki bo trajalo do 31. decembra. Po milostih sv. leta naj bi se v dušah pozivila vera, izboljšala se privatna in javna nrvnost in pobudila pobožnost v srcih. Vsi, ki jih je skrb zveličanja, naj bi se nekoliko zbrali v sebi in v posvetnost zatopljene misli obrnili kvišku. Posebe naj bi se duhovniki ob mašniškem jubileju sv. očeta spomnili nase, na svojo mašniško čast, in vse svoje življenje skrbno in vestno bolj in bolj vravnali po svoji sveti službi. Vsej človeški družbi pa naj bi to sv. leto prineslo ono milost, ki jo sv. oče tako zelo želi, mir Kristusov in kraljestvu Kristusovem.

Konstitucija govori najprej o pogojih za odpustke, potem pa o pravicah izpovednikov v izrednem sv. letu.

I. Pogoji za milosti sv. leta so ti-le:

1. V Rimu morajo domači in tuji verniki dvakrat obiskati tri bazilike: lateransko, sv. Petra in Marije Vélike. Ko bi komu, zlasti onim, ki bivajo v predmestjih, radi prevelike razdalje ali iz drugega pravičnega vzroka bilo težko priti v imenovane bazilike, smejo izpovedniki določiti drugo župno cerkev ali tudi javen oratorij, v katerem se opravlja sv. maša.

Izven rimske škofije naj verniki obišejejo dvakrat tri cerkve ali javne oratorije, v katerih se vsaj sv. maša opravlja. Cerkve določi škof ali po škofovem ukazu dušni pastir. Obiskati se morejo ali na en dan ali v različnih dneh. Če kje ni toliko cerkva, naj se obiščeta dve trikrat, ali ena šestkrat.

Če verniki obišejejo cerkve v procesiji pod vodstvom svojega župnika ali drugega določenega duhovnika, more škof po svoji previdnosti število obiskov zmanjšati.

More pa kdo nekaj obiskov opraviti v eni škofiji in nekaj v drugi; in v isti škofiji nekaj v enem kraju, nekaj v drugem; seveda vedno le v cerkvah, ki so v to določene.

V določenih cerkvah naj verniki nekaj časa pobožno molijo po namenu sv. očeta za izpreobrnjenje grešnikov, za iztrebljenje krivih ver in razkolov, za mir in edinost vseh vladarjev.

2. Dva dni se morajo postiti in zdržati mesnih jedi, kakor to veleva cerkveni zakonik; a ta dva dneva morata biti druga od onih, v katere že cerkvena zapoved ukazuje post in zdržnost mesnih jedi.

3. Razen za Veliko noč morajo za sv. leto še posebe iti k izpovedi in sv. obhajilu.

4. Dajo naj nekaj miloščine v dober namen, kakor kdo more, po izpovednikovem nasvetu. Sv. oče posebe priporoča miloščino za razširjanje sv. vere.

Če je kdo iz kateregakoli pravičnega in pametnega vzroka zadržan, da ne more opraviti naštetih dobrih del, ali katerega izmed njih ne, mu more izpovednik ukazana dobra dela premeniti v drugo dobro delo.

Redovnim osebam preminjajo ukazana dobra dela njih neposredni poglavarji, in sicer ali posameznim ali vsej redovni družini skupaj. Določiti pa morajo dobra dela, ki niso že drugače zapovedana. Če je redovna družina laiška, ima to pravico mašnik, ki je nje predstojnik »in foro externo«; če je potreba, more posameznim premembo dovoliti njih izpovednik.

II. Za izpovednike veli konstitucija:

»Confessarii, per totum Jubilaei tempus, generatim sequantur, in absolvendo et dispensando, disciplinam a Codice juris canonici novissime inductam.«

»Minime tamen suspendimus extraordinarias facultates utcumque delegatas, quibus forte iidem potiuntur. Sed praeterea has, quae sequuntur facultates, ipsis concedimus hoc anno exercendas, intra limites jurisdictionis sive ordinariae sive delegatae, qua a suis Ordinariis instructi sint. Scilicet, sive Romae, sive alibi absolvere valeant poenitentes rite dispositos ab omnibus casibus vel ab homine vel a jure, sub censura vel sine censura utcumque reservatis, exceptis dumtaxat casibus violationis secreti Sancti Officii, tum specialissimo modo Summo Pontifici reservatis (cann. 2320, 2343, 2367 et 2369 Cod. I. C.), tum denique illis, pro quibus, vel post obtentam vi canonis 900 absolutionem, obligatio adhuc manet ad Sacram Poenitentiarum recurrendi et standi eius mandatis (cfr. Decretum Sacrae Poenitentiarum 16 Novembris 1928). Concedimus item singulis confessariis, ut supra approbatis, facultatem dispensandi ex rationabili causa in votis privatis omnibus, etiam juratis, iis tamen exceptis quae canone 1309 Sedi Apostolicae reservantur, exceptoque voto acceptato a tertio, cui dispensatio proinde detrimento esset, nisi ipse juri suo cesserit. Vota quoque poenalia commutari poterunt, sed in opus tantummodo quod aequae efficaciter a peccato retrahat.«

»Facultates huiusmodi absolvendi vel dispensandi illis solis applicari possunt, quibus sincerus est animus lucrandi Jubilaeum atque opera praescripta vel commutata adimplendi. Si tamen iidem fideles, applicatione jam obtenta, rationabili impedimento prohibeantur, quominus cetera perficiant, benigne statuimus, acceptam applicationem fore item valituram.«



«Iisdem porro facultatibus confesarii utantur in solo foro conscientiae etiam extra sacramentali, nisi, ut patet, agatur de peccato sacramentaliter absolvendo.»

«Qui aliqua censura fuerint nominatim affecti vel uti tales publice renunciati, nequeunt tamdiu frui beneficio Jubilaei quamdiu in foro externo non satisfecerint prout de jure. Si tamen contumaciam in foro interno sincere deposuerint et rite dispositos sese ostenderint, poterunt, remoto scandalo, in foro sacramentali interim absolvi ad finem dumtaxat lucrandi Jubilaeum cum onere quam primum se subjiciendi etiam in foro externo ad tramitem juris.»

Izpovedniki naj se torej vobče ravnajo po novih določbah cerkvenega zakonika. Če ima kdo kake posebne fakultete, te ostanejo v moči. (Za sveto leto 1925 je papež preklical vse posebne pravice in fakultete, ki jih sv. stolica dovoljuje mašnikom zunaj Rima.) Poleg tega pa daje sv. oče za izredno sveto leto te-le pravice:

1. Odvezavati morejo spokornike vseh grehov, naj so grehi udržani kakorkoli, s cenzuro ali brez cenzure, naj se je zapletel kdo v cenzuro po kánonih ali po posebni zapovedi ali sodnem reku poglavarjevem. Odtegnil pa je sv. oče sodnosti izpovednikov spokornike, ki bi bili prekršili tajnost sv. oficija, in one, ki bi si bili nakopali cenzuro »specialissimo modo« udržano sv. stolici. (O teh slučajih, ki o njih govore v konstituciji navedeni kánoni 2320 i. dr., gl. F. U. Past. bogosl. II 491—494). Za odvezo v teh rečeh izpovedniki v tem sv. letu niso pooblaščen. Odvezati bi mogli spokornika, ki bi bil obremenjen s cenzuro prav posebe udržano sv. stolici, edinole po kánonu 2254. Če namreč spokornik tega, kar mu nalaga cenzura, ne more izpolnjevati brez nevarnosti za veliko pohujšanje ali osramočenje, ali če mu je težko biti v smrtnem grehu toliko časa, da bi izpovednik dobil potrebno fakulteto za odvezo: tedaj more vsak izpovednik spokornika odvezati vseh kakorkoli udržanih cenzur latae sententiae, a spokornika veže dolžnost »recurrendi ad Sacram Poenitentiarum et standi eius mandatis« (gl. F. U. Past. bogosl. II 486—489). — V svetem letu 1925 in 1926 so mogli izpovedniki odvezati spokornika krivega »absolutionis proprii complicitis in peccato turpi semel aut bis tantummodo attentatae«. Letos te pravice nimajo; mogli bi torej odvezo dati le po kánonu 2254.

Posebe je v konstituciji izvzet tudi slučaj, ki o njem govori odlok sv. oficija z dne 16. nov. 1928. Odlok veli: Izpovedniki, ki odvezujejo člane politične organizacije »L'Action Française« ali one, ki so s to organizacijo v dejanski zvezi, pa nočejo iz organizacije izstopiti ali zveze z njo pretrgati: ti izpovedniki hudo greše in njih greh je udržan sv. stolici. Udržan pa je tako, da se ti mašniki morajo za pokoro obrniti do sv. penitencijarije tudi tedaj, ko bi bili za svoj greh dobili odvezo v slučaju, ko po kánonu 900 preneha rezervacija, n. pr. v boleznih (AAS 1928, 398).

Razen v naštetih slučajih more izpovednik v svetem letu skesanega spokornika odvezati kateregakoli greha; vse sam uredi z njim, ne da bi bilo treba obračati se do sv. penitencijarije. Vedeti

pa mora, kakšno zadoščenje treba zahtevati od spokornika, in presoditi mora, kakšno pokoro mu bo naložil. Kako je ravnati izpovedniku v nekaterih bolj zamotanih stvareh, o tem sem razpravljal v Bogosl. Vestniku 1926, str. 223—225.

2. Papež je za sveto leto dal izpovednikom pravico, ki jo po cerkvenem zakoniku (kán. 1313) imajo samo škofje: iz pametnega razloga morejo razvezavati vse privatne obljube, tudi take, ki jih je kdo s prisego potrdil. Izvzeti sta samo oni dve privatni obljudi, ki sta po kánonu 1309 udržani sv. stolici: obljudba »perfectae et perpetuae castitatis« in obljudba »ingrediendi in religionem votorum sollemniū«, ki ji je kdo naredil po dopolnjenem 18. letu. (Leta 1925 in 1926 so mogli izpovedniki tudi ti dve obljudi, ne sicer razvezavati, pač pa preminjati v drugo dobro delo »dispensando commutare«.) Če je bila obljudba narejena komu drugemu v korist in bi bilo razvezavanje temu v škodo, se obljudba ne more razrešiti, če se tisti ne odpove svoji pravici. Penalne obljube, ki se z njo kdo zaveže za kako dobro delo zato, da bi se laglje ogibal greha, izpovednik tudi v svetem letu ne more razvezati; more pa obljudljeno dobro delo premeniti v drugo dobro delo, toda le v tako, ki bo nič manj nego prejšnje spokornika varovalo greha.

Vse te pravice pa morejo izpovedniki uporabljati samo pri onih, ki se resno hočejo udeležiti milosti svetega leta in opraviti zapovedana dobra dela. A če je kdo že dobil odvezo udržanih grehov, ali če so mu obljube že bile razrešene ali premenjene, ni pa še izvršil vseh dobrih del za sveto leto in jih sedaj ne more več izvršiti, zanj velja dana odveza grehov in razrešitev obljud.

Dovoljene pravice morejo izpovedniki uporabljati samo »in foro conscientiae«, vendar tudi izven izpovedi; seveda grehe morejo odpustčati samo pri izpovedi.

Če je cerkveni poglavar koga imenom kaznoval s cenzuro ali ga javno proglasil za kaznovanega, tak ne more biti deležen dobrot sv. leta, dokler ni na zunaj, in foro externo, dal zadoščenja, kakor to določa zakonik. Toda če je v srcu odnehal od trdovratnosti, se v resnici skesal in odpravil pohujšanje, se mu v zakramentu sv. pokore more dati odveza, da bo deležen milosti sv. leta; veže pa ga dolžnost, da se bo tudi na zunaj, in foro externo, čim prej spravil s cerkvijo in storil, kar veleva zakonik.

Odpustek svetega leta morejo verniki dobiti zase ali za duše v vicah ne samo enkrat, ampak večkrat, tolikokrat, kolikorkrat opravijo zapovedana dobra dela. Izpovednik pa more uporabiti posebne pravice za odvezavanje grehov in razvezavanje ali preminjanje obljud samo takrat, ko kdo prvič opravlja ukazana dobra dela za sv. leto; v tem času pa more, če je treba, za istega spokornika celo večkrat uporabiti dano mu pooblaščenje.

Drugi odpustki v tem svetem letu ne prenehajo. L. 1925. je sv. oče druge odpustke preklical v tem pomenu, da se v svetem letu 1925 odpustkov nismo mogli udeleževati zase, mogli pa smo jih naklanjati dušam v vicah. Za letos udeležba drugih odpustkov ni

omejena. Sv. oče je vrhu tega še posebe dovolil odpustek 7 let in 7 kvadragen vsem vernikom tolikokrat, kolikorokrat nekaj časa po papeževem namenu pobožno molijo pred sv. Rešnjim Telesom, tudi če Najsvetejše ni izpostavljeno; obenem morejo dobiti tudi druge odpustke, ki so za to molitev že prej bili dovoljeni. Kdor pa ves teden vsak dan pride molit najsvetejši zakrament, more dobiti popoln odpustek proti običajnim pogojem.

V svetem letu 1925 in 1926 so bili izpovedniki pooblašeni tudi za izpregled iregularnosti *ex delicto occulto* in za izpregled nekaterih zakonskih zadržkov. Letos te pravice nimajo. Dovolil pa je papež v tem svetem letu mašnikom drug privileg, ki ga l. 1925 in 1926 niso imeli. Da bi mašniki v tem letu tem bolj pobožno opravljali najsvetejšo daritev, je dal sv. oče vsem pravico privilegiranege oltarja za vsak dan do 31. decembra. Dovoljena pravica je osebna, privilegium personale: pri kateremkoli oltarju kdo mašuje, more vsak dan eni duši v vicah nakloniti popoln odpustek.

Fr. Ušeničnik.

## SLOVSTVO.

### a) Pregledi.

#### K zgodovini bizantinske teologije.

##### I.

Irenej Haus herr D. J., ki je v zbirki »Orientalia Christiana« objavil že dve študiji k zgodovini vzhodne krščanske askeze in mistike<sup>1</sup>, nam je v jeseni 1928 predložil publikacijo, ki prekaša svoji prednici i po obsegu i po važnosti: izdal je doslej neobjavljeni grški tekst življenjepisa Simeona s priimkom »novega teologa«, ki ga je sestavil njegov učenec in častilec Niketas Stethatos<sup>2</sup>. Težko je reči, kaj je v tem zvezku bolj važno, ali edicija življenjepisa, ki odpira globok pogled v bizantinsko mistiko 10./11. stoletja, ali pa temeljiti uvod, ki razliva čisto novo bogato luč na življenje in borbo novega teologa Simeona, učenca in častilca Simeona Studita, in njegovega biografa Niketa Stethata, ter daleč presega izsledke, ki jih je K. Holl položil v svojo knjigo »Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum« (Leipzig 1898).

<sup>1</sup> **Saint Théodore Studite: L'homme et l'ascète, d'après ses Catéchèses.** Rome 1926. — **La méthode d'oraison Hétychaste.** Textes grecs inédits avec traduction et introduction. Rome 1927.

<sup>2</sup> **Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le nouveau théologien (949—1022) par Nicéas Stéthatos.** Texte grec inédit publié avec introduction et notes critiques par le P. Irénée Hausherr S. I. et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Horn S. I. (Orientalia Christiana vol. XII. Num. 45.) 8°, XCVI et 254 pp. Roma 1928, Pont. Inst. Orient. Stud. L 35.

V uvodu je nameraval Hausherr, tako piše na str. IX., 1. podati nekaj virov, ki izpopolnjujejo, popravljajo ali pojasnjujejo Niketovo povest, 2. pojasniti nekaj vprašanj iz življenja Niketa samega, njegovega junaka, novega teologa Simeona, in oseb, ki imajo v povesti važno ulogo (Simeon Studit, synkellos Štefan), 3. ugotoviti kronologijo Simeonovega življenja, 4. določiti sporno točko med njim in njegovimi nasprotniki.

Najprej dokumenti, ki kakorkoli ilustrirajo Niketovo pripovedovanje! V 6. poglavju uvoda je H. podal sintezo Niketovih naziranj o svetosti; na zadnjem mestu govori tudi o znakih svetosti in vprava del lepo objasni s petimi vprašanji in odgovori Niketovimi o krepostnem in svetem življenju, ki jih je našel v nekem pariškem rokopisu. (Tukaj moram z obžalovanjem omeniti, da je druga pola, str. XVII.—XXXII., na kateri je večji del tega važnega poglavja, v obupnem neredu: 8 strani manjka, drugih 8 je natisnjenih dvakrat, pa tudi ne v pravem redu. Pri publikacijah te vrste je taka brezbriznost neodpustljiva!) Ali v 7. poglavju o Simeonu Studitu, kjer so važni navedki iz nagovorov Simeona novega teologa, ki se nanašajo na njegovega učitelja. Nič manj važni niso teksti v 9. in 10. poglavju.

Uvodna poglavja so zelo bogata novih izsledkov o življenju obeh Simeonov in Niketa samega. To pokaže že površna primerjava s tem, kar nudita o njih K. Holl v pravkar imenovani knjigi in v članku *Symeon der neue Theologe* v *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche* XIX<sup>3</sup>, 215—219 in pa A. Ehrhard v *Krumbacherjevi Geschichte der byzantinischen Literatur*<sup>2</sup>, 152 nasl. in v članku *Symeon der jüngere Theologe* v *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* XI<sup>2</sup>, 1070 nsl. Odsihmal bodo veljale letnice, ki jih je H. ugotovil za rojstvo in smrt obeh Simeonov: Simeon Studit rojen 917, umrl 986 ali 987; Simeon novi teolog rojen 949, umrl 12. marca 1022. Važna je ugotovitev — da drugo opustim —, da se je nasprotstvo med Simeonom in med synkellom Štefanom, bivšim metropolitom nikomedijskim, začelo l. 1003., in da je Niketas, rojen okoli 1000, napisal Simeonov življenjepis najbrž še le po l. 1054., da je torej biografija v kronološki vrsti za njegovimi polemičnimi spisi proti Latincem. Kronološka raziskavanja so izvršena z veliko opreznostjo, in kolikor jih morem preizkusiti, bodo njih izsledki, sestavljeni na strani XC., držali.

Tudi četrta točka postavljene naloge je v 10. poglavju uvoda dobro rešena, vprašanje o zmislu borbe med Simeonom novim teologom in hierarhi, zlasti s synkellom Štefanom. Zunanji povod je bilo pač uvajanje in širjenje kulta Simeona Studita, ki ga je novi teolog visoko čislal in začel že leto po njegovi smrti javno častiti. Korenine dolgotrajnega spora pa so segale mnogo globlje: to je bilo nasprotstvo med hierarhijo, po apostolskem nasledstvu postavljeno cerkvi na čelo, in med pnevmatiki, ki so iz notranjega religioznega doživljanja jemali legitimacijo za učiteljstvo in duhovno voditeljstvo.

Toliko o bogatem uvodu.

V drugem, z arabskimi številkami paginiranim večjem delu knjige je H. izdal grški tekst biografije s francoskim prevodom Gabr. Horna S. J. Izdaja je tako urejena, da je na celi levi strani grški tekst in pod njim kritični tekstni aparat, na desni pa prevod in pod njim izkaz bibličnih in drugih citatov ter stvarne pripombe. Tisk je lep in korektura se mora vkljub nekaterim napakam pri akcentih imenovati skrbna. Na koncu sta dve abecedni kazali: kazalo lastnih imen in pa kazalo asketičnih in mističnih terminov; drugo je posebne hvale vredno.

H. je v uvodu omenil, da je pokojni nadškof L. Petit nameraval izdati Simeonove zbrane spise, ki so le nepopolno znani (prim. A. Ehrhard l. c.). Želeli je, da bi se tudi ta načrt pokojnega začel kmalu in tako srečno ostvarjati kot izdaja Georgija Skolarija; želeli je to tembolj, ker gre za moža, ki se med bizantinskimi mistiki kosa za prvenstvo z Nikolajem Kabasilom, ki je imel močen vpliv na duhovno življenje v vzhodni cerkvi, ki se mu ni bati primerjave z najboljšimi mistiki zapadnega srednjega veka. Šele iz celotne izdaje bi se dalo povoljno rešiti to in ono vprašanje, ki se je sprožilo, pa ne do konca objasnilo: ali in koliko je n. pr. opravičen očitek panteistične usmerjenosti, ali je Simeon predhodnik hezihastov; hkratu pa bi se dalo tudi ugotoviti, kakšno mesto mu gre med mistiki krščanskega vzhoda, in premotriti njegove zveze s preteklostjo in vplive na poznejšo dobo.

Pričujoča izdaja življenjepisa, ki ga je podal Niketas Stethatos, toplo zavzet za svojega vzornika Simeona, spada med najboljše zvezke v zbirki »Orientalia Christiana«.

## II.

V juliju 1928 je izšel prvi zvezek zbranih del Georgija Skolarija, ki je kot menih dobil ime Gennadios ter je po padcu Carigrada l. 1453. kot drugi tega imena zasedel carigrajski patriarhalni prestol. Zvezek je opus posthumum nadškofa L. Petita. Izdajanje bosta nadaljevala moža, ki stojita njuni imeni na naslovni strani tega zvezka: Ksenofon Siderides in Martin Jugie<sup>3</sup>. Izdaja del največjega in zadnjega izmed bizantinskih teologov in filozofov (str. VI) je za proučevanje vzhodne cerkve in teologije v dobi florentinske unije in neposredno po njej ter v času, ko se je carigrajski patriarh moral umakniti iz Justinianove cerkve sv. Sofije, tolike važnosti, da je opravičen daljši referat o njej. Georgijeva zbrana dela bodo izšla v osmih zvezkih v tej-le razporedbi: II. zv.: Spisi o izhajanju sv. Duha — III. zv.: Polemični spisi zoper florentinsko unijo; spisi o palamizmu

<sup>3</sup> ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΤΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΙΣΚΟΜΕΝΑ. — *Oeuvres complètes de Georges Scholarios* publiées pour la première fois par † Msgr. Louis Petit, Archevêque de Corinthe, X. A. Siderides, membre de plusieurs Sociétés savantes, Martin Jugie, des Augustins de l'Assomption. Tome I: *Oeuvres oratoires. — Traités théologiques sur la Providence et sur l'âme.* 8<sup>o</sup>, LXIV et 550 pp. Paris 1928, Maison de la Bonne Presse.

(kvietistični mistiki Gregorija Palama); apologetični spisi zoper mohamedance in jude; razni teološki spisi: asketični, pastoralni in liturgični spisi. — IV. in V. zv.: Prevodi latinskih bogoslovnih in modroslovnih del. — VI. in VII. zv.: Modroslovna dela in nadaljevanje prevodov iz latinščine. — XIII. zv.: Listi, jezikoslovna dela; razno. Ta zvezek bo prinesel tudi večji Georgijev življenjepis, razpravo o kronologiji njegovih del, oceno njegovih teoloških in filozofskih naziranj in kazalo za vseh osem zvezkov. Vabilo na subskripcijo, razposlano okoli novega leta 1928, je naglašalo, da bodo izšla Skolarijeva dela samo v 200 izvodih. Kar tukaj naj omenim, da je izdaja v knjižno-tehničnem oziru zelo lepa. Tiska se pri Uschmannu v Weimaru.

V predgovoru poroča M. Jugie o Petitovih pripravah za izdajo Skolarijevih del in omenja posebno težavo, da so Skolarijevi avtografi, ki jih je lepo število, zelo težko čitljivi, ter domneva, da je vprav tu vzrok, zakaj je bil njegov vpliv na poznejšo grško filozofsko in teološko literaturo zelo majhen. Nato opisuje življenje in delo nadškofa Petita, čigar slika je pred naslovno stranjo tega zvezka. Uvod (str. VII—LXIV) poroča o načrtu za celotno izdajo, podaja zgoščen življenjepis Skolarijev, ki je potreben za umevanje objavljenih spisov, opisuje rokopise, zlasti avtografe, ki so porabljeni v tem zvezku, in na kratko ocenjuje posamezne spise, ki so objavljeni na str. 1—539. Na koncu (str. 540—550) je seznam lastnih imen v grškem tekstu, popravki tiskovnih pogrškov (našel sem še več napak v akcentuiranju!), teološko kazalo (zelo hvalevredno!) in pregled vsebine. Izdaja teksta je urejena takole: Na začetku vsakega spisa so navedeni rokopisi in pri spisih, ki so bili že objavljeni, izdaje; na robu se štejejo listi rokopisa, ki se recenzija nanj opira; vrstice se štejejo po pet in pet. Pod črto so opombe, ki obsegajo inačice, izkaz bibličnih citatov in aluzij na biblična rekla, opozorila na porabljene pisatelje, stvarne in kronološke pripombe. Ta način ni dober. Aparat z inačicami bi moral biti zase, ostalo bi se dalo združiti.

Skolarijev življenjepis (stran IX—XIV), dasi kratek, je vendar mnogo konkretnejši nego vsi dosedanji (n. pr. A. Ehrhard pri Krumbacherju, *Geschichte der byzantinischen Literatur*<sup>2</sup> 119; A. Knöpfler, *Kirchenlexikon* V<sup>2</sup> 290; Ph. Meyer, *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche* VI<sup>2</sup>, 511; J. Michalcescu, *Die Bekenntnisse... der griech-oriental. Kirche*. Leipzig 1904, 11—13. — Primeri pa M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum orientantium* I, 459—468]. Že čas rojstva je nekoliko bolj določen: okoli 1405. Tudi to je dognano, da ni umrl l. 1468., temveč da je bil še l. 1472. med živimi. Dalje je iz njegovih spisov postal jasnejši njegov odnos do florentinske unije, ki jo je pomagal pripravljati, jo z vnemo zagovarjal, potem o njej molčal, od l. 1444., ko je umrl Markos Eugenikos, pa jo najodločneje odklanjal kot Markov naslednik v antiunionistični borbi. Prav tako je sedaj ugotovljeno, da

je bil Gennadios trikrat patriarh in se trikrat prestolu odpovedal (1454—1456, 1462, 1464), četudi podrobne okolnosti niso jasne.

Pri razporedbi Georgijevih mnogoštevilnih spisov so se morali izdajatelji odločiti ali za kronološki red ali za vsebinske skupine. Izbrali so te, in po pravici. Kronološka razporedba bi bila nujno pomanjkljiva, kajti več spisov je, ki se ne ve, kdaj so nastali. V vsebinskih skupinah pa se dajo spisi kar se da kronološko razporediti.

Prvi zvezek, ki ga imamo pred seboj, obsega govorniška dela in teološke traktate o božji previdnosti in predestinaciji ter o duši, nje izvoru in nje usodi po smrti. Med govorniškimi deli je nekaj takih, ki ali sploh nikdar niso bila govorjena (n. pr. tožba o življenjskih neizgodah), ali pa vsaj ne v tej obliki (n. pr. govor o Marijinem oznanenju, ki ga je 60 in pol strani). Govorniški spisi, kar jih je ohranjenih, oziroma kolikor se jih je našlo, so porazdeljeni na štiri skupine: 1. govori in paneriki (16); 2. spominski govori na rajne in tožba o neizgodah lastnega življenja (6); 3. govori za cerkveno unijo iz l. 1439. (štirje govori in pismo, s katerim je prvi govor poslal svojim rojakom v Florenci); 5. obramba zoper očitke latinstva. Govori nudijo dogmatiku marsikaj zanimivega. Omenim samo izvajanja o pravičnosti prvih staršev v raju v govorih o Marijinem oznanenju (str. 9 sl.), na veliki petek (str. 144) in za božič (str. 229); dalje izvajanja o izvirnem grehu v istih govorih; potem mariološka izvajanja (brezmadežno spočetje v govorih o Marijinem oznanenju in o vnebovzetju ter v traktatu o izviru duše; njena svetost in njeno napredovanje v krepostih v govorih o oznanenju, darovanju in o vnebovzetju; o sodelovanju Marijinem pri odrešenju v govoru o vnebovzetju). V govoru o evharistiji (str. 123—136) podaja nauk o transsubstanciaciji (μετουσίωσις) in razlaga, da so po spremenjenju evharistične podobe brez lastne substance (τὰ συμβεβηκότα τῷ ἄρτῳ μένειν τοῦ ὑποκειμένου γωρίως str. 129). Tukaj se očitno kaže vpliv zapadne teologije, zlasti Tomaža Akvinskega. Posebno pozornost zaslužijo govori o cerkveni uniji. Najprej ugotavlja, da je zedinjenje mogoče, ker glede izhajanja sv. Duha zapadni in vzhodni cerkveni očetje soglašajo (prim. na str. 299 pikre besede o onih, ki bi trdili, da si očetje nasprotujejo; str. 367 sl.). Je pa zedinjenje tudi potrebno, sicer se Carigrad ne da rešiti (prim. vehementna izvajanja na str. 301 do 306). V treh govorih (str. 306—375) razlaga Skolarios, kakšen bodi mir, ki naj se sklene z Latinci, kakšne ovire bo treba premagati in kakšna sredstva porabiti. Zedinjenje mora biti resnično in iskreno, utemeljeno na verski edinosti: to je poglavitno, to prihaja v poštev pred vsem drugim. Navidezno, »ekonomično« zedinjenje bi bilo le škodljivo. Resnično zedinjenje bo Bizantincem prineslo božje varstvo in pomoč Latincev. Za tako zedinjenje je sedaj pravi trenutek, kajti cerkveni zbor je v resnici ekumeničen. Poglavitna ovira je to, da bi se po tako dolgotrajnih kontroverzah pomirjenje moglo imeti za slabotno ponižanje. Toda nikakšno ponižanje ni, če se podvržejo razsodbi nezmotljive cerkve. Sredstvo za dosego zedinjenja je preprosto: proučevanje sv. pisma in očetov, ki jih je treba pravilno

tolmačiti, potem izgine navidezno nasprotstvo. Kdor čita te govore in vidi, kako Skolarios jasno misli, kako prostodušno razkriva ovire psihološkega značaja pri svojih rojakih, se začudeno vpraša, kako je mogel ta mož nekaj let pozneje nastopiti kot protagonist zoper sklenjeno unijo. To da misliti.

Druga skupina spisov, objavljenih v tem zvezku, so teološki in antropološki traktati. Najprej teološki traktati o previdnosti in predestinaciji, najtemeljitejše Skolarjevo delo in hkratu najboljši spis bizantinske teologije o teh vprašanjih (str. 390—460). Prvi je iz l. 1459., drugi z l. 1467., ostale 3 je napisal kmalu za drugim. Po vsebini so traktati tako v zvezi, da je v prvem podana doktrinalna podlaga o božji vsevednosti in o predestinaciji, o človeški svobodi, ki je božja vsevednost in predestinacija ne kratita, o milosti, ki zopet ne omejuje svobode. Zvest tradiciji grške teologije, se skrbno trudi, zavarovati človeško svobodo. Naštevava mnogo grških očetov, ki se nanje opira, pa prav v tem traktatu se zopet čuti vpliv zapadnih teologov, zlasti Tomaža Akvinskega. V nadaljnjih treh traktatih pojasnjuje vesoljnost božje previdnosti. Gre za vprašanje, ali je Bog od vekomaj določil vsakemu človeku, kdaj in kako bo umrl, ali pa je to prepustil poteku naravnih zakonov. Sv. Bazilij je bil za posebno božjo določbo. Diodor iz Tarza in Anastazij Sinajski sta jo tajila. Marko Evgenikos je mislil, da se Bazilij ni teologično točno izrazil, da je za smrt izvoljenih posebna določba, smrt drugih ljudi pa nastopi po naravnih zakonih. V petem traktatu razlaga, »kako božja previdnost in predestinacija ne uničujeta koristi molitve«. Na zadnjem mestu je pet traktatov o duši (str. 461—539), ki prva dva razpravljata o vprašanju: odkod duša? Skolarios je kreatianist: duša je od Boga neposredno ustvarjena in embriju vlita, ko je dovolj razvit, t. j. okoli 40 dni po spočetju. Kreatianizem dokazuje z umskimi razlogi, iz sv. pisma ter iz očetov, vzhodnih in zapadnih (Quaestiones. vet. et novi test., ki jih pripisuje sv. Avguštinu). Zadnji trije traktati obravnavajo eshatološka vprašanja: o usodi duš po smrti do dne vstajenja in sodbe, o duši in telesu po smrti (poveličana telesa po vstajenju, nestrohnela telesa v grobovih) in o čistilišču ali vicaah. Vsi ti traktati nudijo mnogo zanimivega in bi zaslužili podrobno analizo. Zadnji je polemičen, pa mirno in, rekel bi, dostojanstveno pisan. Nad latinskimi naukom o vicaah se Skolarios hudo ne spotika; hujše se mu zde pri Latincih druge stvari, ki jih na koncu traktata naštevava (str. 538 sl.), to so raba opresnega kruha pri maši, nauk o izhajanju sv. Duha iz Očeta in Sina in dodatek v simbolu (dvojna zmeta!), obhajilo pod samo podobo kruha. Poslednja zmeta, pravi Skolarios, je nova, o njej se na vzhodu še ni pisalo. Zadnji stavek, da so vprav zaradi obhajila pod eno podobo »premnoga ljudstva« papežu odpovedala pokorščino, se nanaša na husitsko gibanje.

Ob sklepu referata izražam željo, naj bo izdajateljema usojeno, pričeto delo brez motenj nadaljevati in srečno končati.

F. K. Lukman.



## b) Ocene in poročila.

Grabmann M., *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*. 2. Aufl. 1928. Herder. Fbg. Str. VIII + 183.

Ker BV še ni poročal o tem ne velikem, a zelo tehtnem delu enega izmed najboljših poznavalcev skolastike, naj sledi tu kratka vsebina prve izdaje (1919). V I. pogl. (1—43) obravnava zgodovino teoloških Sum vobče, potem posebej Tomaževe. V II. pogl. (43—107) podaja obširen in jako poučen komentar Tomaževega uvoda (prologus) v Summo. V tem označuje posebnost in prednost Tomaževe metode, a tudi miselnosti, ki sta dali njegovi Summi vekotrajno veljavo. V III. pogl. (107—130) govori o načinu, kako treba Tomaževo Summo tolmačiti in uporabljati. V vseh poglavjih je polno dragocenih podatkov iz literature in zgodovine. V novi izdaji je G. skrbno dopolnil, kar je od tedaj izsledilo znanstveno prizadevanje njega samega, a tudi drugih, prav tako dodal novejšo literaturo, v posebnem poglavju (IV, 147—178) pa podal še kratko analizo cele Summe. Tako je to delo izvrsten uvod v študij Tomaževe Summe.

A. U.

Zimmermann St., *Psihologija za srednja učilišta*. Drugo sasvim prerađeno izdanje sa 22 slike. Str. VIII + 256. Zagreb 1928. Tisak i naklada Jugoslovenske štampe D. D. u Zagrebu.

O 1. izdaji tega dela je BV že poročal (VIII, 1928, 81 sl.). Druga izdaja je tako predelana, da je skoraj novo delo (obsega 100 str. več). Če smo že o prvi rekli, da bi se s pridom rabila tudi na naših gimnazijah, velja to še bolj o 2. izdaji. S svetom in pomočjo praktikov-didaktikov je Z. vso snov metodično kar najbolj izpopolnil. Da bi bila knjiga dijakom tudi za poznejše življenje čim bolj koristna, je razširil meje stroge empirične psihologije in odpira ob raznih vprašanih pogled v filozofijo: tako razvija ob etičnih, socialnih in religioznih čustvih etični, socialni in religijski problem; v celem posebnem oddelku obravnava »problem duše«; na koncu kaže pot tudi v kozmologijo in teologijo. Zato po pravici sam pravi, da je sedaj knjiga nekakšen Uvod v filozofijo. Da pa že po vnanje loči to, kar je za učenje postulat, in to, kar je le bolj ali manj desiderat ali le pokaz, da se zbudi zanimanje za filozofijo, rabi različen tisk in dodaja glavnemu tekstu beležke. Slike je priredil univ. prof. dr. Boris Zarnik.

A. U.

P. Antoine Malvy et Marcel Viller S. I., *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*. Text latin inédit. (Orientalia Christiana nr. 39). 8°, CXXXI et 223 pp. Rim-Paris 1927. Cena 30 lir.

To je izreden zvezek znane zbirke papeškega Vzhodnega instituta, izreden po obliki (tiskan je v Parizu v komisiji založnika G. Beauchesnea) in odličen po znanstveni vrednosti. Z veliko akribijo in z velikim znanstvenim aparatom je izdan izvorni latinski tekst znane veroizpovedi Petra Mogila po rokopisu, ki se nahaja v pariški Nacionalni biblioteki. V obširnem uvodu se podrobno raz-

pravlja o zgodovini, namenu in virih te veroizpovedi. S trdnimi razlogi se dokazuje, da je kijevski metropolit Peter Mogila (1633 do 1646) to veroizpoved napisal l. 1640., in sicer v latinskem jeziku. Na sinodi v Jašu (Jassy) 1642 je bila prevedena na grški jezik, l. 1643. pa potrjena od vzhodnih patriarhov. Tiskana je bila najprej v Amsterdamu 1667, potem pa z latinskim prevodom l. 1695. v Leipzigu. Iz zgodovine in iz vsebine je razvidno, da je obrnjena proti protestantizmu in proti katoličanstvu. V latinskem izvorniku in v grškem prevodu se pozna vpliv latinske teologije, latinskih katehizmov (P. Kanizija) in sholastične terminologije. Pariški latinski tekst je prepis latinskega originala, a z nekaterimi popravki na podlagi grškega prevoda. Grški prevod, potrjen od vzhodnih patriarhov, se namreč v mnogih važnih podrobnostih razlikuje od Mogilovega izvornika, ki se je Grkom zdel preveč prijazen rimskemu katoličanstvu. V tukaj izdanem latinskem tekstu pa je bolje ohranjen prvotni Mogilov tekst. Zato je ta tekst zelo važen za znanstveno uporabo avtentične grške izdaje. Veroizpoved Petra Mogila se namreč zlasti v ruski cerkvi visoko ceni kot merodajna veroizpoved vzhodne cerkve in kot nekako versko merilo za vzhodno bogoslovje.

Z izredno bogatim znanstvenim aparatom se v tej izdaji mnogo važnih vprašanj na novo osvetljuje. V toliki obilici znanstvenih podatkov se semtertja nahaja tudi kaka netočnost. Na str. XXIV se omenja, da je bil Ciril Lukaris (poznejši kalvincem prijazni carigrajski patriarh) l. 1595.—1601. rektor pravoslavne akademije v Vilni. Toda ta akademija je bila v Ostrogu (ustanovil jo je knez Konstantin z Ostroga l. 1580.), kakor se omenja na str. XXXV. Na tej akademiji je bil Ciril Lukaris res nekoliko časa rektor in profesor. Predaval je kdaj tudi v Vilni, a pravoslavne akademije tam ni bilo. Ta zmota se srečuje v mnogih znanstvenih biografijah C. Lukarisa.

F. Grivec.

**Franc Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku.** Peta knjiga (1201—1246). Uredil Milko Kos. 8°, LVIII in 588 str. Založila in izdala Leonova družba v Ljubljani, 1928.

Že ta naslov v zvezi z naslednjim listom priča, da si je pokojni narodni zgodovinar Franc Kos s svojim Gradivom postavil najlepši spomenik trajne vrednosti. Za odkritje tega spomenika imajo pri peti knjigi Gradiva poleg Leonove družbe v gmotnem oziru največ zaslug razne korporacije iz Ljubljane, Maribora, Celja, Radovljice, Trbovelj in Vuzenice. Obenem s to narodno pieteto veje iz knjige rodbinska pieteta obeh njegovih sinov, istotako narodnih kulturnih delavcev, umetnika Gojmira Antona Kosa, ki je opremil knjigo s portretom svojega očeta, ter zgodovinarja prof. Milka Kosa, ki je zbrano Gradivo za peto knjigo uredil v glavnem po istih smernicah, katere je določil zanjo Fr. Kos.

Za pravilno oceno Kosovega Gradiva moramo vedeti, da je to pač res Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, toda ne za zgodovino slovenskega naroda kot tako, pri kateri se je treba ozirati na psiho, kulturo in značaj naroda, temveč je gradivo za zgodovino slovenske zemlje, na kateri je slovenski narod živel svoje posebno življenje, kajpada v ozki zvezi

z njo. Zato tudi uvodi v Gradivo niso in nočejo biti kratki in markantni orisi zgodovine slovenskega naroda, temveč hočejo v svrhu lažjega študija Gradiva tudi na zunaj zvezati niti, ki vežejo na znotraj posamezne regeste med seboj. Ti uvodi so čisto pravilno bolj uvodi v študij regestov kakor končni rezultati njih študija. To je treba podčrtati zato, ker se večkrat omenja, kakor da bi bili regesti le dokazi za izvajanja v uvodih, a se na drugi strani čisto nedosledno zopet opominja, naj bi Gradivo ne ostalo neizrabljeno. Za Kosovo Gradivo je torej bistveno značilen teritorialni, topografski, osebni in konkretno stvarni vidik. Zato je dal Milko Kos uvodu, ki je čisto njegovo delo, popolnoma točen naslov: Slovenska zemlja v razdobju 1201—1246. Na koncu uvoda je hvalevredno dodal literaturo, ki jo je treba vpoštevati za zgodovino slovenske zemlje v tej dobi. Iz podane označbe sledi, da osebni, krajevni in stvarni register, ki ga je priredil zopet izključno M. Kos, ni le zgolj tehničen aparat, ampak je tako rekoč v metodični in bistveni notranji zvezi s celim delom. Sestava teh registrov ni bilo majhno delo, če pomislimo, da obsegajo v dveh stolpcih skupaj 158 strani. V njih najdemo še tako zveržena imena krajev in oseb, pri teh s kratko označbo, pri onih pa s potrebno lokalizacijo, pri obeh vrstah imen pa potrebno redukcijo na jezikovno pravilno rodno obliko.

Za uvodom sledi seznam virov, ki ga je sestavil Fr. Kos. Seznam vsebuje le izdane vire, a ne vseh, temveč le literarne historične vire srednjeveškega značaja, med njimi nekako 18 analov, 22 kronik, 4 vrste biografij, in 23 nekrologijev. V svoji ogromni večini pa je Gradivo te knjige povzeto iz listin vseh vrst. Omenjeni literarni viri se nanašajo od 906 številke regestov le na 40 številke.

Izmed papeških listin se nahajajo originali v Benetkah (št. 373, 477), v Celovcu (št. 17—20, 98, 102, 132, 158, 173, 268, 315, 317—320, 355, 366, 493, 515, 518, 543, 572), na Dunaju (št. 21, 161, 353, 422, 568), v Gradcu (št. 491, 639), v Ljubljani (št. 316, 472), v Monakovem (št. 149, 467), v Št. Pavlu (št. 234, 303, 520, 599, 635), v Trstu (št. 341, 342, 576, 614, 615). Izmed teh manjkajo v Potthastovih Regestih št. 234, 263, 303, 316, 366, 373, 639. Dalje manjkajo v Potthastovih Regestih št. 189, 233, 251, 262, 267, 288, 335, 361, 381, 382, 385, 453, 478, 502, 544, 575, 578, 588, 589, 593, 595, 596, 638, 678, 731, 845, 863, 892. Razen omenjenih se nahajajo v Potthastu zabeležene št. 7, 60, 72, 74, 75, 97, 103, 105, 129, 175, 221, 252, 284, 285, 336—338, 360, 380, 492, 574, 602, 611, 619, 632, 651, 652, 668, 677, 865, 885, 885. Številke Potthastovih regestov so citirane točno; le pri par regestih se navaja tudi zvezek; kaj naj pomeni pripisek A d d. pri I. zv. Potthastovih Regestov (št. 652), ni razvidno. Regesti pod št. 575, 678, 845, 863 so znani edino iz izdaj francoske šole v Rimu (École française de Rome): Auvray, Les registres de Gregoire IX.; Berger, Les registres d'Innocent IV. Ker je znano, da se francoska šola ozira predvsem na francosko zgodovino, lahko rečemo, da bi se pri natančnem sistematičnem preiskovanju vatikanskega arhiva in drugih arhivov našel še marsikak dokument, ki je važen za našo zgodovino. Za št. 473 pogrešamo ustanovno listino lavantinske škofije z dne 10. maja 1228; nahaja se razen drugod tudi pri Jakschu, Mon. Car. IV. n. 1947, kakor jo navaja Kovačič v svoji Zgodovini lavantinske škofije. Dobro bi bilo hranilišča virov točneje označiti za razne kraje, n. pr. Draždane (št. 851), Stuttgart (št. 563), ali Čedad, kjer imamo kapiteljski, mestni in muzealni arhiv, pa ne vemo, v katerega spada št. 33; podobno velja za Piran (št. 92), kjer se sicer navajata mestni in kapiteljski arhiv.

Gradivo je zbrano iz tiskanih virov. Prav zato bo za vsako nadaljnje raziskovanje neobhoden pripomoček. Kar moremo želeti, je le, da bi temu zvezku sledili kmalu še ostali zvezki.

Jos. Turk.

## RAZNO.

### Papež o katoliški akciji.

Vprašanje, kako ostvariti veliki načrt Pija XI., izvesti v cerkveni laiški apostolat, je ponekod zbudilo praktične dvome. Med najpreprostejšimi ni ta, kakšno bodi razmerje že obstoječih katoliških organizacij, verskih (Marijinih družb, III. reda sv. Frančiška, Vincencijevih in Elizabetinih konferenc) in kulturnih, do katoliške akcije. Zelo dobro došlo je torej najbolj avtentično pojasnilo, pismo z dne 13. novembra 1928, ki ga je poslal papež Pij XI. breslauskemu škofu kardinalu Adolfu Bertramu (Acta Apost. Sed. 1928 pp. 384 do 387). V njem podaja sv. oče »skupna načela in skupne temelje katoliške akcije«, pove pa tudi, kolikor je treba, kako se bo izvedba akcije po raznih deželah diferencirala. Ker je to pismo eminentne načelne in praktične važnosti, ga podamo tukaj v prevodu; izpustimo le začetno in sklepno formulo.

Pismo papeža Pija XI. kardinalu Adolfu Bertramu z dne 13. novembra 1928 o skupnih načelih in temeljih katoliške akcije.

Res zelo veseli smo bili tvojega nedavno poslanega poročila, kaj si započel in storil za porast katoliške akcije med svojimi rojaki. V tem se tudi razodeva tvoje spoštovanje do apostolske stolice, da si odkril željo, naj bi v pismu tvojim ljubim sinom v škofiji označili najboljši način in pot, kako naj se začeto delo nadaljuje, in jih k nadaljnjemu delu spodbudili.

Gre za stvar, ki že apostolski dobi ni bila neznana; saj omenja Pavel v listu Filipljanom (4, 3) »svoje pomočnike« in želi podpore za žene, ki so z njimi vred »delale za evangelij«. V naših dneh pa, ko je čistost vere in življenja vsak dan v hujši nevarnosti in ko je žal takšno pomanjkanje duhovnikov, da že niso, zdi se, več kos skrbi za dušne potrebe, se moramo tembolj opreti na katoliško akcijo, ki bi tako pičlo število duhovnikov podprla in dopolnila ter mu dala in pomnožila sotrudnikov iz laških vrst. Znano je, da so naši predniki ta način, braniti katoliško stvar, odobraval in uporabljati: čim bolj kruti časi so navalili na cerkev in človeško družbo, tembolj odločno so, kakor na umiku, spodbujali vse vernike, naj bi pod vodstvom škofov bojevali svete boje in po svojih močeh skrbeli za večni blagor bližnjih.

Prav tako smo mi že od začetka našega papeževanja skrbeli za porast katoliške akcije. V okrožnici »Ubi arcano« smo javno povedali, da se ne da ločiti od pastirske službe in krščanskega življenja. Potem smo objasnili nje bistvo in nalogo: če se prav premotriva,

je jasno, da meri katoliška akcija na to, naj bi se laiki nekako udeleževali hierarhičnega apostolstva. Katoliška akcija ni samo v tem, da se vsak zase trudi za krščansko popolnost — to je prvo in pglavitno —, temveč tudi v resničnem apostolstvu, lastnem katoličanom vsakega stanu: njih misel in delo bodi v zvezi z nekimi središči zdravega nauka in mnogoličnega in gibčnega delovanja, ki so pravilno in zakonito postavljena in ki jih podpira in krije škofovska avtoriteta. Vernikom torej, ki se tako združijo in zedinijo, da so na razpolago cerkveni hierarhiji, hierarhija daje naročila ter jih obenem spodbuja in podžiga.

Kakor naročilo, cerkvi od Boga dano, in njeno hierarhično apostolstvo, tako je tudi takovšna katoliška akcija ne zgolj zunanja, temveč duhovna, ne zemeljska, temveč nebeška, ne politiška, temveč verska. Po pravici se pa sme imenovati socialno, ker ima namen širiti kraljestvo Kristusa Gospoda: zakaj ko ga širi, pridobi za družbo najvišjo vseh dobrin in pridobiva druge dobrine, ki od one prihajajo. kot so državne, tako zvane politiške, to je dobrine, ki niso last zasebnikov in poedincev, marveč so skupne vsem državljanom. To vse pa more in mora katoliška akcija doseči, če je, pokorna božjim in cerkvenim postavam, daleč proč od teženj politiških strank.

Če bodo katoličani, ki so deležni hierarhičnega apostolstva, napolnjeni in prešinjeni s tem duhom, bodo prav lahko najprej pospeševali združenje vernikov vseh narodov v nravnih in verskih zadevah, in prav tako bodo zmožni, — to je pglavitno, — načela vere in krščanskega nauka razširjati, krepko braniti ter zasebno in javno uveljavljati. Tako bodo v katoliški akciji prav vsi katoličani složni, brez razlike plemen in strank, če le takšno (strankarsko) udejstvovanje ni v opreki z evangeljskim naukom in krščansko postavo, če se le ne zdi, da so se že s takšnim udejstvovanjem odpovedali temu nauku in zakonu. Govorimo namreč o akciji, ki zajema celega človeka, čigar pravo versko in svetno življenje pospešuje, to je jedrnato pobožnost, bogato spoznavanje zdravega nauka in popolno neomadeževanost življenja; kdor tega nima, ne bo mogel hierarhičnega apostolstva s pridom vršiti.

Sicer pa se lahko ume, da bo katoliška akcija v praksi različna, kakor sta različna starost in spol, kakor so različne časovne in krajevne razmere. Člani mladinskih društev naj se predvsem pripravljajo in urijo za bodoče naloge; odrasli naj imajo širši delokrog: njih naloga je namreč, nič opustiti, če morejo izkazati človeški družbi kako dobroto, ki je kakorkoli v zvezi z božjim poslanstvom cerkve.

Katoliška akcija pa svojega cilja ne mara dosežati po posebnem potu in načinu. Nasprotno. Vsake vrste ustanove in društva, bodisi pretežno verska, ki so n. pr. ustanovljena za vzgojo mladine ali za gojenje pobožnosti, bodisi svetna in gospodarska, obrača in usmerja na socialno apostolstvo. Akcija

bo vsled modre uredbe, ki jo ima v edinem in složnem vodstvu, v urejenosti moči in dela, katera vodi sestavine nje ustroja, to je društva mož, žen in mladine obeh spolov, imela koristi, ki ji jih donašajo verska in gospodarska društva, hkratu pa bo ta podpirala in gojila in dosegla, da bo med njimi sloga in dobrohotnost, pa tudi medsebojna pomoč. Lehko je presoditi, kako bo to koristilo cerkvi in človeški družbi.

Ko bo katoliška akcija dosegala to predvsem versko in moralno dobrotno, ne bo branila svojim, stopati v javno življenje in vse njega panoge; še sposobnejše jih bo storila za javne službe, saj jih bo strogo vzgojila za sveto življenje in izpolnjevanje krščanskih dolžnosti. Mar se ne zdi, da je ustvarjena, dajati državi najboljše državljane, najvestnejše in najspretnije uradnike? Kdo bo torej še trdil, da zanemarija resnični blagor države, saj je ta blagor ves v okviru dejanske krščanske ljubezni, ki veleva na vseh področjih pospeševati javno blaginjo. Mar ne pospešuje katoliška akcija te blaginje, ki je neposredni namen države, ko svojim veleva spoštovati zakonito avtoriteto, držati zakone, hraniti in braniti vse, na čemer sloni blagor in sreča narodov, recimo neomadežanost življenja, neoskrunjenost domačega sožitja, slogo in soglasje med stanov, kratkomalo vse, kar prispeva za pomiritev in utrditev človeške družbe? To gotovo lažlje dosega, ker ni zapletena, kot so rekli, v medsebojne boje strank, četudi obstoje take med katoličani, katerim seveda ni zabranjeno v spornih zadevah, prepuščenih svobodnemu preudarku, različno misliti, in ker rada posluša svete in navodila škofov, čeprav so strankarski disciplini in koristi nasprotna ali se nasprotna zde.

Iz povedanega je jasno, da bodi katoliška akcija pot in sredstvo, po katerih cerkev narodom deli vsakovrstne dobrote; pot, ki se zdi po božji modrosti in dobroti odprta, da bi cerkev k evangelijskemu nauku in zakonom privabila in pritegnila tiste, ki bi, brez stika z duhovniki, kaj lahko se pridružili zvodom in zlim nakanam prekratnih ljudi.

To so skupna načela in skupni temelji vsake katoliške akcije. Čeprav je vir eden, bo nje pojav različen, kakor je različen duh ljudstev in so različne razmere pri narodih.

Iz tega je očitno, da je vredna podpore ne le škofov in duhovnikov, ki dobro vedo, da je nam kakor punčica v očesu, marveč tudi vladarjev in oblastnikov vseh držav. Če jo bo tako skupnost podprla, bo prinesla med katoliškimi narodi čudovito bogate sadove in bo, vzbujajoča verskega duha, nemalo prispevala svetni blaginji. Pri srčno želimo, naj se to srečno zgodi. Ljubi sin! Zelo smo ti hvaležni, da se prizadevaš v svoji škofiji razširiti katoliško akcijo, lepo pomujoch naše misli, in da si nam dal priliko, jih zopet povedati v splošni prid.

## Novejše publikacije Bog. Akademije.

### Razprave:

5. zv.: Turk, dr. Jos., Tomaž Hren. Din 5.—.
6. zv.: Grivec, dr. F., Mistično telo Kristusovo. Metodična in praktična vprašanja. Din 4.—.
7. zv.: Grivec, dr. F., Rerum orientalium. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. Din 4.—.

### Nota.

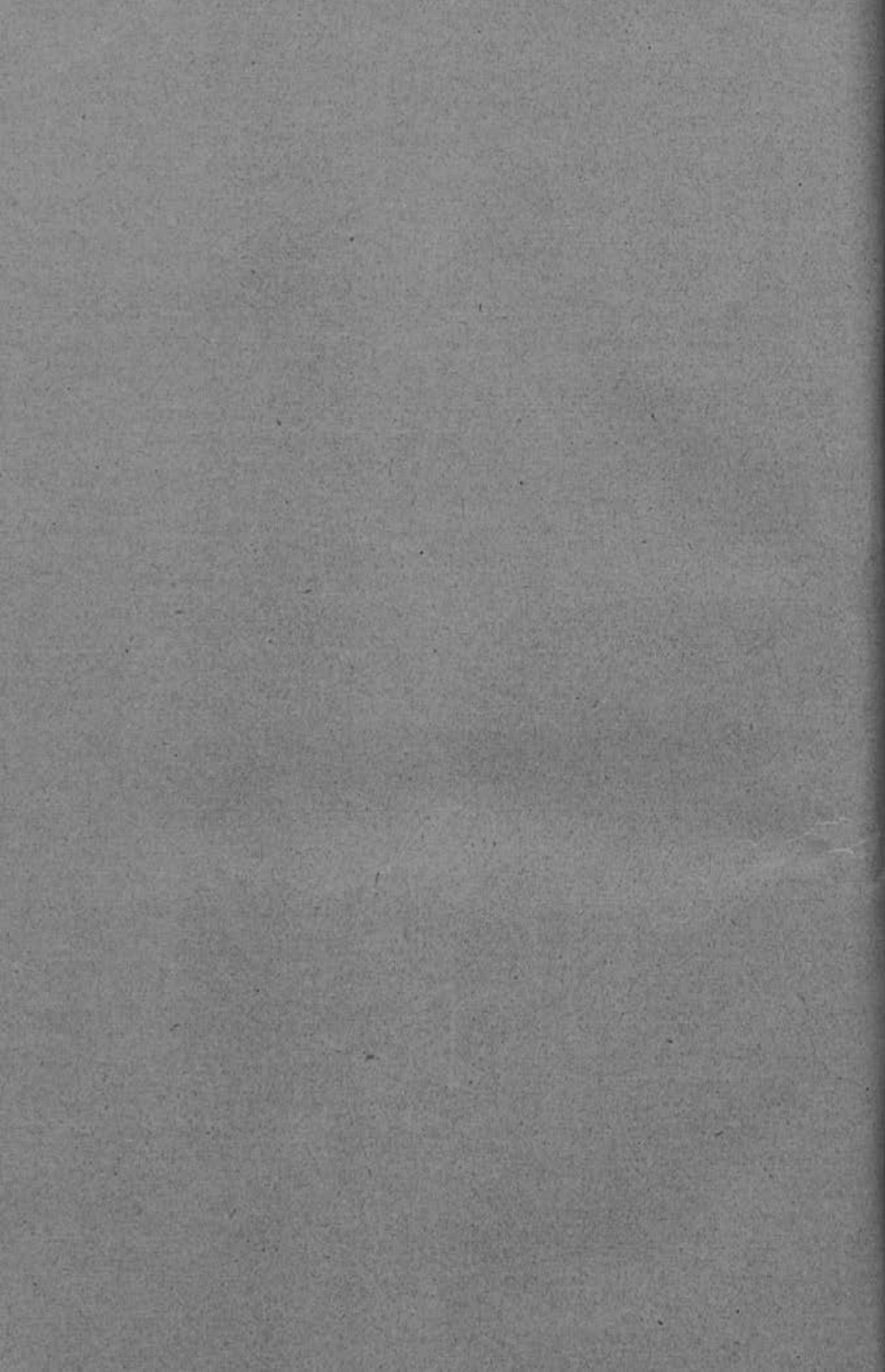
»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. IX. (1929) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 60.—. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

### Bogoslovni Vestnik.

Cena letniku 50 Din za tuzemstvo, 60 Din za inozemstvo.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila, preselitve i. sl.), naj se pošiljajo upravi B. V., Ljubljana, Prodajna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.





*Poštnina za kraljevino SHS  
v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

---

**IZDAJA**

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO IX**

**ZVEZEK III/IV**

**LJUBLJANA 1929**

# KAZALO

(INDEX)

## I. Razprave (Dissertationes):

Baláć, De Collationibus Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis ac Mariani . . . . .	185
Ehrlich, Šamanizem (Le chamanisme) . . . . .	220

## II. Praktični del (Pars practica):

Krepost zmernosti v spisih sv. Janeza Hrizostoma (Doctrina s. Joannis Chrisostomi de virtute temperantiae). — J. Ujčić . . . . .	255
Paberki o pastirovanju moških. — R. . . . .	274
Virgo-sacerdos. — J. Fabijan . . . . .	279
Altare privilegiatum v svetem letu 1929. — F. U. . . . .	282
Odgovori odbora za razlaganje cerkvenega zakonika. — F. U. . . . .	282
Obhajanje bolnikov. — F. U. . . . .	284
Sprejemanje Rusov v kat. Cerkev. — F. U. . . . .	285

## III. Slovestvo (Litteratura):

### a) Pregledi:

Iz literature o Mariji srednici vseh milosti (J. Fabijan) . . . . .	286
---	-----

### b) Ocene in poročila:

Zimmermann, Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj (A. U.) 298. — Vogels, Vulgatastudien (A. Snaj) 298. — Pohl, De vera religione quaestiones selectae (L. Ehrlich) 299. — Spáčil, Doctrina theologiae Orientis separati de Ss. Eucharistia I. II (F. K. Lukman) 300. — Jelenić, Spomenici kulturnoga rada franjevacu Bosne Srebreničke (J. Turk) 306. — Oberški, Strossmayerovi govori na vaticanskom koncilu (F. Grivec) 307. — Spiletak, Biskup J. J. Strossmayer u vaticanskom saboru (F. Grivec) 307. — Novak, Šmarna gora (V. Steska) 308. — Hülster, Codicis Iuris Can. Interpretatio authentica (Rožman) 309. — Cimetier, Pour étudier le Code du Droit Canonique (Rožman) 309. — Zbornik znanstvenih razprav VI. letnik (Rožman) 310. — Bauer, Der Altar und seine Ausstattung nach Auffassung und Anordnung der Kirche (F. U.) 310. — Holzmeister, Orationes liturgicae (F. U.) 311. — Talijsa, Lijek duševnim bolima (F. U.) 311. — Opeka, Odrešenje (C. Potočnik) 311. — Gerster a Zeil, De quaestionibus a confessario ponendis (F. U.) 312.
--

## IV. Razno (Miscellanea):

»Jamski motiv v prkršćanstvu« (Lkm.) 312.
---

## DE COLLATIONIBUS IOANNIS DUNS SCOTI DOCTORIS SUBTILIS AC MARIANI.

*P. C. Dr. Ballé, O. F. M.*

Tractatus Collationum seu Disputationum inter reliquas Doctoris Subtilis elucubrations a historicis reponitur. Communis autem sententia est has disputationes a Duns Scoto Parisiis habitas esse, unde et Collationes Parisienses vocantur<sup>1</sup>.

Hoc opusculum magni momenti esse Scotistae pluries edixerunt. Romulus Laurentianus Servita hoc opusculum »celestes«<sup>2</sup>, Cavellus quidem »aureum«<sup>3</sup> appellant. Waddingus vero has Collationes »maturum faecundumque« ingenium redolere asserit<sup>4</sup>.

His ultimis annis codices manu scriptos Duns Scoti in quamplurimis Europae bibliothecis perlustrando necnon antiquis cum

<sup>1</sup> Egidio M. Giusto O. F. M., Vita del B. Giovanni Duns Scoto, Dottore Sottile e Mariano, p. 374. S. Maria degli Angeli, 1921. — P. A. Bertoni scribit: »Les Collationes furent écrites à Paris; elles sont connues sous le nom de Collationes ou Disputationes parisienses. Personne jusqu'à présent n'en a contesté la paternité à Scot qui doit avoir soutenu ces thèses à la Sorbonne.« Bertoni, Le B. Jean Duns Scot, p. 425. Levanto, 1917. — Cfr. etiam M. de Wuff, Histoire de la Philosophie Médiévale, t. II, p. 65. Paris-Louvain, 1925; R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, p. 60. Leipzig, 1900.

<sup>2</sup> Romulus Laurentianus Servita Florentinus editionem Collationum suo Generali praefecto Angelo Morellio Aretino dedicavit et hanc dedicationem terminat: »Te unicum nostri seculi lumen huic operi delegi cuius auspicio celeste hoc opusculum et cui non facile par invenias omnibus esset gratissimum.« (Volumen Bibliothecae Conventus Sanctae Crucis Živočočé in Dalmatia.)

<sup>3</sup> In praefatione ad Lectorem scribit celeberrimus Cavellus: »Tractatus Collationum, seu Disputationum Doctoris Subtilis vere aureus... Habet in hisce Collationibus Doctor selectas quaestiones in utramque partem acutissime ventilatas, quasi quodlibetice, alteri, ut resolvantur, propositas. Habent hic juniores Theologi quasi armarium bene instructum unde sine labore in Scholasticis dissertationibus, et velut ex opere (ut ajunt) operato disputent; habent etiam promptuarium difficultatum et objectionum, quibus Doctoris Subtilis opiniones impugnari possint, quarum perpensis solutionibus ipsius doctrina, solida et perspicua appareat.« Cfr. Joannis Duns Scoti Opera Omnia. Editio Vivès, t. V, p. 130.

<sup>4</sup> Cfr. Censuram Waddingi in Collationes. Editio Vivès, t. V, p. 129.

editionibus hos codices conferendo, communem auctorum sententiam de numero deque origine Collationum cum antiquitatis testimonio minime concordare animadvertens, exitum investigationis meae hic brevissimo calamo exhibere in mente habui<sup>5</sup>.

Ad hunc finem consequendum in prima parte praesentis elucubrationis descriptionem codicum Collationes exhibentium perficiam, deinde convenientiam et disconvenientiam eorum instituum, postremo antiquis cum editionibus conferam. In secunda vero parte huius disquisitionis tres quaestiones Collationum nunc primum typis mandabuntur.

## I. Observationes historico-criticae circa Collationes I. Duns Scoti

### A) Codicum descriptio.

Sex praecipui codices manu scripti inveniuntur, in quibus Collationes Duns Scoti continentur, scilicet: cod. 90 et cod. 65 Collegii Mertonensis et cod. 209 Coll. Balliolensis Oxoniae; cod. 2—4—3 Coll. Domus Petri Cantabrigiae; cod. addit. 2969 (Pluth. CXXXI. 4) Musaei Britannici Londini, denique cod. lat. 876 Bibliothecae Vaticanae<sup>6</sup>.

a) Cantabrigiae, Bibl. Coll. Domus Petri (Petershouse), cod. 2—4—3 [241.] — Membran., mm 230×140, saec. XV. Folia 99. Fol. 1 r: »Scoti Collationes. Utrum sit tantum una prudentia.« Fol. 69 v desinit: »opposita sunt in eodem etc. Explicient collationes Doctoris Subtilis.« Fol. 96—97 v tabula quaestionum. Deinde sequitur, posteriore manu insertus, tractatus »de suppositionibus«: »Maria — Jesus — Nicholaus. Quoniam ignorantibus

<sup>5</sup> P. Balić: Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences, p. 4—5. Louvain. 1927. P. 5, n. 2 scripsimus: »On sait que Wadding a publié toutes les Collationes sous le titre de Collat. Paris. On admet cette opinion comme un fait. C'est une erreur... le ms. 90 (de Merton College) du XIV. siècle, renferme des Collationes Oxon. et Paris. Fol. 155 r. on lit »Collationes Parisienses secundum doctorem subtilem«. Fol. 200 r. »Collationes Oxonienses sec. Doctorem subtilem«. Nous en parlerons ailleurs.«

<sup>6</sup> Quidam adhuc codices inveniuntur in quibus sive tituli sive quaedam tantum quaestiones Collationum inveniuntur. Ita ex. gr. cod. Vat. lat. 890 inter alia tabulam Scoti super »alicas cedulas« continet. De hoc postea. Cfr. opus iam cit. Les commentaires de Jean Duns Scot... p. 4—5, 23, 195. — Pelster Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben, in Franzisk. Studien, 1923, t. X, p. 22.

suppositionibus terminorum veritates propositionum latent . . .«  
Fol. 99 desinit: »Ad finem conducunt qui vivit et regnat Deus  
per omnia seculorum secula. Amen. Expliciunt suppositiones.«

b) Londini, Bibl. Musaei Britannici, cod. add. 2969  
(Pluth. CXXXI. 4). — Cartaceus, mm 210×140, anno 1478 exaratus. Folia 73 et 2 folia insititia in principio et 2 in fine. Ligatus assibus. In dorso typis mandatam: »Joannis Duns Scoti Collationes XLVI. Ms. Brit. Ex dono Henr. Clifton.« Fol. 2 ra: »Collatio prima. Utrum sit tantum una prudentia . . .« Fol. 71 vb desinit: »opposita sunt in eodem etc. Expliciunt collationes doctoris subtilis, etc. Hic incipiunt tituli questionum doctoris subtilis in suis collationibus secundum ordinem . . .« In hac vero tabula non invenitur titulus quaestionis 39. quae est exarata fol. 67 ra usque ad 68 ra: »Utrum apprehenso fine ultimo in universali voluntas viatoris possit non velle illum . . .« In fine rubrica: »expliciunt collationes doctoris subtilis cum tabula sequenti per manus J. de m. Anno domini 1478, 22 die mensis decembris etc.«

c) Oxoniae, Bibl. Coll. Balliolensis, cod. 209. — Membran., mm 430×300, anno 1456 exaratus. Folia 174. Ligatus tabulis cartaceis corio gilvo coopertis. Fol. 1—98: »Scoti Quodlibeta.« Fol. 99—113: »tractatus Scoti de primo rerum principio.« Fol. 114 r incipiunt Collationes: »Utrum sit tantum una prudentia directiva . . .« Fol. 141 v rubrica: »Explicit Collatio Parisiensis Doctoris Subtilis. Scriptum per me Johannem Reynboldi de monte ornato terre hassie Almanicum Anno Domini millesimo CCCC 56 die mensis mai vicesimo primo etc.« Fol. 142 r: »Utrum cum simplicitate persone divine possit stare pluralitas rationum realium in eadem ante omnem actum intellectus . . .« Haec quaestio inopinate desinit: »infinitum«.

d) Oxoniae. Bibl. Coll. Mertonensis, cod. 65. — Membran., mm 374×270, anno 1456 exaratus. Folia 155. In parte interiore tegumenti alia manu contentum voluminis exhibetur:

»1. Johannis Duns Scoti quaestiones quodlibetiales novissimo eque ac primo folio truncate. — 2. Collationes aliquot eiusdem: opus mancum. — 3. Collatio Parisiensis Johannis Duns Scoti: circa medium volumen. — 4. Eiusdem tractatus de Primo Principio capitulo 4 truncatus. — 5. Item Scotus de Perfectione Statuum. — 6. Franciscus de Mayronis de Dominio Apostolorum. — 7. Questio Francisci de subiectione universalis et plenitudinarie potestatis seu principatus Monarche ad Yerarchiam. —

8. Beda de 12 lapid. Apocalip. — 9. Item sermo Francisci de Maronii in Asciso tempore indulgentiarum.«

Dimidium primi folii abscissum est. Item plura folia desunt. Folio 65 v alia manu: »desideratur folium novissimum questionum quodlibetarum Joh. Duns Scoti.« Incipit: »nec debet poni quod includit . . .« Quaestio desinit: »talis est tantum Deus.« Haec autem pars est quaestionis sextae. Ergo plura folia abscissa sunt. Sequitur quaestio: »Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione simpliciter . . .« In margine manu primi amanuensis: »Questio 7.« Manu moderna: »Haec est collatio 12 Johannis Duns Scoti secundum ordinem libb. impressorum ed. Lugduni 1639 vol. 3.« In margine superiore fol. 90 r alia manu: »Scoti Collatio Parisiensis ἀκρότατος.« Incipit: »non esset delectatio.« Desinit fol. 90 r: »ut supra dictum est.« In margine manu primi amanuensis: »Questio 4.« Etiam hic plura folia abscissa sunt. Haec altera pars Collationum 19 quaestiones habet. Quaestio 19 incipit fol. 109 r: »Utrum in Deo sint aliquae relationes ad intra preter relationes originis . . .« Desinit fol. 110 r: »sic de Spiritu Sancto; ergo, etc.« Deinde rubrica: »Explicit Collatio Parisiensis doctoris subtilis. Scriptum per me Johannem Reynboldi de monte ornato Almanicum. Anno Domini millesimo CCCCLVI.« Index quaestionum exaratur a manu diversa ab ea, quae textum scripsit.

In margine fol. 111 r alia manu: »Joh. Duns Scotus de Primo Principio.« Incipit: »Primum rerum Principium . . .« Desinit fol. 118 v: »de simplicitate essentiali.« — Fol. 119 r: »Quod status perfectionum ecclesiasticorum presupponit . . .« Desinit fol. 137 v: »temeraria assertione sunt scripta.« Deinde rubrica: »Explicit opus Doctoris subtilis de perfectione statuum. Scriptum per me Johannem Reynboldi Almanicum de monte ornato. Anno Domini millesimo CCCCLVI.« Fol. 138 r incipit quaestio: »Utrum apostoli habuerunt bonorum dominium in communi . . .« Desinit fol. 144 r: »declaratum.« Sequitur rubrica: »Explicit questio Francisci de Maronis de dominio apostolorum scriptum per me Johannem Reynboldi Almanicum de Monte ornato. Anno Domini millesimo CCCCLVI.« Incipit quaestio: »Utrum ille qui principatur secundum iurisdictionem universalem tamquam monarcha.« Folio 148 r rubrica: »Explicit questio Francisci de Maronis de subiectione universalis et plenitudinariae potestatis seu principatus . . .« (sicut supra). — Fol. 148 v: »Cives superne patrie . . .«

In fine rubrica: »Explicit rithmus venerabilis Bede presbyteri de duodecim lapidibus preciosis qui numerantur in fine apocalypsis, sc. calorio . . .« — Denique incipit sermo: »Quodcumque ligaveris super terram erit ligatum . . .« Desinit fol. 154 v: »in secula seculorum amen.« Deinde rubrica: »Explicit sermo venerabilis doctoris fratris Francisci de Maronis predicatus in Assiso tempore indulgentiarum in presentia domini Pape et Cardinalium de indulgentiis. Scriptum per me Johannem Reynboldi de monte ornatu Almanicum. Anno Domini millesimo CCCCLVI.«

e) Oxoniae, Bibl. Coll. Mertonensis, cod. 90. — Membran., mm 220×160, saec. XV. Folia 216. Ligatus assibus corio tectis. In parte interiore assis anterioris: »Contenta: Scoti quodlibeta. — Item de primo Principio. — Item de cognitione Dei. — Item Collationes Parisienses. Eiusdem Collationes Oxonienses incomplete.« — Fol. 1 vacuum. Fol. 2 r tabula quaestionum quodlibetalium. Fol. 2 r: »Quodlibeta Doctoris Subtilis. Cuncte res difficiles . . .« Fol. 130 v alia manu rubrica: »Explicit quodlibetum D. S.« — Fol. 131 r: »Doctor subtilis de primo principio. Primum rerum Principium . . .« Fol. 146 v: »Explicit primus tractatus J. Scoti de primo principio.« — Fol. 147 r: »Doctor Subtilis de cognitione Dei. Quia suprema cognitio . . .« Desinit fol. 154 v: »nisi tantum finite.« — Fol. 155 r: »Collationes Parisienses secundum doctorem subtilem. Utrum sit tantum una prudentia directiva . . .« Desinit fol. 199 v: »alia in Filio et sic de Sp. Sancto, igitur, etc.« — Fol. 200 r: »Collationes Oxonienses secundum Doctorem Subtilem . . .« Desinit fol. 216 r: »non est ratio cognoscendi.«

f) Romae, Bibl. Vat., lat. 876. — Membran., mm 342×228, saec. XIV. Inter varia Scoti opera continet etiam 17 quaestiones Collationum fol. 311 r—323 ra. Fol. 311 r in margine superiore: »Collationes Parisienses.« Deinde incipit: »Queritur utrum sit tantum una prudentia . . .« Desinit ultima quaestio fol. 323: »supra se informatum.« Deinde rubrica: »Expliciunt Collationes.« Sequitur quaestio: »Utrum in predestinato sit aliqua causa previsa quare ille sit predestinatus et ille reprobatus . . .« In fine quaestionis rubrica: »Ista questio non est de Collationibus.« Sequitur tabula: »Incipiunt tituli questionum de Collationibus paris. magistri Johannis Duns Scoti . . .«<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Codicem describit Pelzer, *Le 1<sup>er</sup> livre des Reportata Paris. de J. Duns Scot.* p. 467—479. Cfr. Balić, *op. cit.*, p. 16—22; Pelster, *art. cit.* 21.

## B) Codicum ad invicem collatio.

Codicum descriptionem, quam summarie dedimus, sedulo legenti sat magnam discrepantiam inter hos codices existere statim apparebit. In duas praecipuas series hos codices dividere possumus: unam seriem redactionem completam (cod. 2—4—3 Coll. Domus Petri et cod. add. 2969 Musaei Britannici), alteram vero redactionem incompletam (cod. 209 Coll. Balliolensis, cod. 65 et 90 Coll. Mertonensis, cod. Vat. lat. 876) nominamus.

Iuxta redactionem completam Collationes 46 quaestiones continent codices autem redactionis incompletae hunc numerum minime attingunt: codex Vat. lat. 876 enim 17 quaestiones, cod. 90 Coll. Mertonensis 27 quaestiones, cod. 65 eiusdem Collegii 45 quaestiones exhibent.

Codices redactionis completae Universitatem, in qua Doctor Subtilis has disputationes habuerit, non assignant. Cod. Vat. lat. 876 Duns Scotum 17 quaestiones Parisiis, codices vero Oxonienses quamplures quaestiones etiam Oxoniae habuisse testantur<sup>8</sup>. Hoc iudicium notatu dignum est eo quod cognitio vitae Duns Scoti uberior fit.

Quot disputationes Duns Scotus Oxoniae, quot Parisiis habuerit? Responsum ad hanc quaestionem dare difficultate non caret. Teste cod. 65 Collegii Mertonensis et cod. 209 Coll. Balliolensis Duns Scotus 19 quaestiones Parisiis habuit<sup>9</sup>. Codici 90 Coll. Merto-

<sup>8</sup> Etiam cod. 137 Bibl. Municipalis Assisiensis de Collationibus Oxoniensibus loquitur. Cfr. Balić, op. cit. p. 5.

<sup>9</sup> Hoc testimonium etiam cod. Vat. lat. 890 confirmat. Dum in cod. Vat. lat. 876 tantum 17 quaestiones exaratae sunt, cod. 890 titulos 19 quaestionum affert. Quia hi tituli omnino cum Collationibus Parisiensibus codicum Oxoniensium concordant, illas indicamus.

Cod. Vat. lat. 890, fol. 4v—5rb:

Utrum sit tantum una prudentia respectu omnium agibilium... — Utrum actus intelligendi sint effective ab objecto... — Utrum habitus perficiens potentiam sit principium activum actus... — Utrum intellectus possibilis sit activus in causando actum intelligendi... — Utrum voluntas possit avertere intellectum humanum ab uno dictamine ad aliud... — Utrum dictamen intellectus sit principium activum respectu electionis... — Utrum voluntas possit peccare eliciendo contra dictamen rationis... — Utrum voluntas necessario velit ultimum finem sicut ostensum a ratione... — Utrum voluntas per aliquid aliud a se possit necessitari ut non possit non velle finem ultimum sibi ostensum... — Utrum intellectus circumscripto actu voluntatis possit assentire omni per se scibili... — Utrum ad hoc quod intellectus assentiat alicui non requiratur lumen infusum... — Utrum ad hoc quod intellectus noster videat Deum



nensis 8 quaestiones Oxonienses insunt. Hoc vero testimonium exclusivum non esse iam ex eo patet, quod codex mancus est. Duo ali codices Oxonienses (cod. 65 Coll. Mertonensis et cod. 209 Coll. Balliolensis) distinctionem inter »Collationes Parisienses« et »aliquot collationes« faciunt. Licet de loco, ubi hae »aliquot collationes« habitae sunt, nihil dicitur, tamen vel sola haec distinctio momento suo minime caret. Collatis quoque his codicibus ad invicem, momentum istud patefiet.

Uterque codex ab eodem amanuensi J. Reynboldi exaratus est. In cod. 65 Coll. Mertonensis primo loco »aliquot collationes«, deinde (fol. 90 r—110 r) »Collationes Parisienses«; in cod. vero 209 Coll. Balliolensis imprimis (fol. 114 r—141 v) Collationes Parisienses, deinde (fol. 142 r—173 v) Collationes, quibus titulus deest, exaratae sunt. Quoniam, ut vidimus, in utroque codice plura folia abscissa sunt, ordo, quem scriptor in exarandis his codicibus secutus est, collationes, quae in foliis abscissis erant, invenire permittit. Ita sex quaestiones, quae quaest. 7 cod. 65 (fol. 66) Coll. Mertonensis praecedebant, in codice 209 (fol. 142 r—148 v) Coll. Balliolensis reperire bene nobis succedit. Titulum denique harum collationum exacte afterre multum in hac re iuvabit.

Coll. Mertonense. cod. 65

Coll. Balliolense, cod. 209

Quaest. 1 (fol. 142 r—142 v): Utrum cum simplicitate persone divine possit stare pluralitas rationum realium.

Quaest. 2 (fol. 142 v—144 r): Utrum intellectus paternus sit principium formale producendi verbum in divinis...

Quaest. 3 (fol. 144 r—145 v): Utrum hec essentia divina ut hec distincta a seipsa... sit primum obiectum intellectus...

in patria requiratur lumen infusum... — Utrum essentia divina sub eadem ratione formali sit obiectum Dei et beati... — Utrum in divinis possit esse maior distinctio quam conceptuum... — Utrum in essentia divina possit esse aliqua persona producta... — Utrum in divinis filius generetur de substantia Patris... — Utrum verbum in divinis producatur per actum intellectus informati noticia simplici... — Utrum in divinis possint esse plures emanationes unius rationis... — Utrum in Deo sint aliquae relationes ad intra praeter relationes originis...

Post has quaestiones de quibus praeter titulum parum in codice indicatum est, sequitur quaestio: »Utrum omnes rationes quae dicuntur de Deo secundum substantiam sint eodem Deo omnibus modis et inter se...« Summarium huius quaestiois in 40 lineis exhibetur.

Quaest. 4 (fol. 145 r—146 v): Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus Deo et creature...

Quaest. 5 (fol. 146 v—148 v): Utrum theologia Dei sit practica vel speculativa...

Quaest. 6 (148—150): Utrum relatio creature ad Deum sit realiter alia ab essentia.

Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione...

Quaest. 7 (fol. 66): Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione

Item, cod. 209 Coll. Balliolensis auxilio nobis est quando volumus reperire, quatenus quaestiones in principio Collationum Parisiensium (fol. 90) codicis 65 Coll. Mertonensis desint. Illae tres quaestiones quae deberent praecedere quaest. 4 codicis Mertonensis iuxta codicem 209 Coll. Balliolensis sunt sequentes:

Coll. Mertonense, cod. 65

Coll. Balliolense, cod. 209

Quaest. 1 (fol. 114 r—117 r): Utrum sit tantum una prudentia...

Quaest. 2 (fol. 117 s—119 r): Utrum actus intelligendi sit effective ab obiecto...

Quaest. 3 (fol. 119 r—122 r): Utrum habitus perficiens potentiam sit principium activum actus...

Quaest. 4 (fol. 122 v): Utrum intellectus possibilis sit activus...

Quaest. 4 (fol. 90 r): Utrum intellectus possibilis sit activus...

Initium Collationum tum in codice 65 Coll. Mertonensis tum in cod. 209 Coll. Balliolensis, recognitione facta, habemus. Folium vero, in quo finis illarum »aliquot collationum« erat, in utroque codice (cod. 65 Coll. Mertonensis fol. 89 v, et cod. 209 Coll. Balliolensis fol. 173 v) abscissum est. Ex quo patet testimonium horum codicum de numero collationum exclusivum non esse. Item quaedam indicia habentur ex quibus constat Duns Scotum omnes illas »aliquot collationes« Oxoniae habuisse. Quaestiones enim quas iuxta testimonium codicis 90 Coll. Mertonensis Duns Scotus Oxoniae habuit in illis »aliquot collationibus« continentur. Hoc ex sequenti tabula apparebit:

Coll. Merton., cod. 90 (fol. 200): Collationes Oxonienses secund. Doctorem Subtilem.

Coll. Balliolense, cod. 209 (Cfr. Coll. Mertonen., cod. 65).

Quaest. 1 (fol. 200—201 r): Utrum cum simplicitate persone divine possit stare pluralitas rationum realium

Quaest. 1 (fol. 142 r—142 v): Utrum cum simplicitate persone divine possit stare pluralitas rationum realium

in eadem ante omnem actum intellectus...

Quaest. 2 (fol. 201 r—202 v): Utrum intellectus practicus sit principium formale producendi verbum in divinis...

Quaest. 3 (fol. 202 r—204 v): Utrum hec essentia divina ut hec distincta a seipsa... sit primum obiectum...

Quaest. 4 (fol. 204 v—207 r): Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus...

Quaest. 5 (fol. 207 r—210 r): Utrum theologia Dei sit practica.

Quaest. 6 (fol. 210 r—212 v): Utrum relatio creature ad Deum sit realiter aliqua essentia.

Quaest. 7 (fol. 212 v—215 r): Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione...

Quaest. 8 (fol. 215 r—216): Utrum in intellectione qua intelligit lapidem...

in eadem ante omnem actum intellectus...

Quaest. 2 (fol. 142 v—144 r): Utrum intellectus practicus sit principium formale producendi verbum in divinis...

Quaest. 3 (fol. 114 r—145 r): Utrum hec essentia divina ut hec distincta a seipsa... sit primum obiectum

Quaest. 4 (fol. 145 r—146 v): Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus...

Quaest. 5 (fol. 146 v—148 v): Utrum theologia Dei sit practica vel speculativa.

Quaest. 6 fol. 148 v—150 r): Utrum relatio creature ad Deum sit realiter alia a essentia...

Quaest. 7 (fol. 150 r—151): Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione...

Quaest. 8 (fol. 151-): Utrum in intellectione qua intelligit lapidem...

Conclusiones. — Ex hucusque dictis sequentes conclusiones eruuntur:

a) Teste cod. addit. 2969 Musaei Britannici Londini necnon cod. 2—4—3 Collegii Domus Petri Cantabrigiae, tractatus Collationum J. Duns Scoti 46 quaestiones habet. Quod vero alios codices attinet (cod. 65 et 90 Coll. Mertonensis Oxoniae, cod. 209 Coll. Balliolensis, etc.) tantum abest, ut huic testimonio contradicant ut illud confirmet. Historice ergo certum est a Duns Scoto 46 quaestiones Collationum habitas esse et proinde reiicienda est sententia quae tenet illum tantum 39 quaestiones habuisse.

b) Codex 209 Collegii Balliolensis necnon cod. 65 Coll. Mertonensis Oxoniae testantur Parisiis a Duns Scoto tantum 19 quaestiones habitas esse. Hoc vero testimonium confirmatur aliis codicibus. Codex enim Vat. lat. 890 summarium 19 tantum quaestionum affert; codex vero 137 Bibl. Communalis Assisensis, saec. XIV exaratus, de Collationibus »Oxonii« habitis loquitur; denique cod. 90 Coll. Mertonensis Oxoniae nonnullas quaestiones »Oxonenses« vocat. Utrum autem Duns Scotus omnes alias 27 quaestiones Oxoniae habuerit necne, de hoc codices explicite nihil dicunt. Attamen affirmativum responsum

probabilitate saltem gaudet. In omni casu reicienda est sententia traditionalis, quae tenet omnes quaestiones Collationum a Duns Scoto Parisiis habitas esse.

### C) Codicum cum editionibus collatio.

Collationes Duns Scoti iam ante editionem Waddingianam pluries typis mandatae sunt<sup>10</sup>. Anno 1513 Parisiis sumptibus Johannis Parvi Bibliopoleae Universitatis Parisiensis impressae sunt<sup>11</sup>. Romulus Laurentianus Servita videns, quod hoc praeclarissimum opus »sine frontispicio et absque tituli magnificentia« latebat, seorsim eddidit hoc opus 1517<sup>12</sup>. Editio vero recognita »adiunctisque pluribus additionibus ab eximio doctore Antonio de Fantis Tarvisino« Lugduni 1520 excusa est. Salvator

<sup>10</sup> P. Egidio Giusto putat primam editionem anno 1517 typis mandatam fuisse. Cfr. Egidio Giusto, op. cit. 377, n. 8. Waddingus sequenti modo historiam editionum narrat: »Ab initio prodierunt cum reliquis Scoti operibus, sed inculca et corrupta. Correxerunt primus sub annum 1510, Antonius de Fantis, vir doctissimus in Scoti operibus ultra omnes versatus. Secundus paulo post Romulus Laurentianus Servita Florentinus, dedicavitque suo Generali Praefecto Angelo Aretino, quem ob Scotiae disciplinae peritiam Scoti animam appellabant. Tertius Paulinus Berti Lucensis, Eremita Augustinianus. Quartam et potissimam editionem... Cavellus... quam hic subiungo.«

<sup>11</sup> Volumen invenitur in Bibl. Conventus Sancti Laurentii Sibenici sub numero 72. In hoc volumine continentur: a) Quodlibeta Scoti, fol. 1—60. Inveniuntur 21 quaestiones. Fol. 60 v ab: »Additiones aliorum« Deinde tabula et in fine: »Expliciunt quaestiones Quodlibetales editae a fratre Joane Duns ordinis fratrum minorum... per Mauritium de Portu Hibernicum... Impresse Parisiis sumptibus honesti viri Johannis Parvi bibliopoleae universitatis parisiensis. Anno 1513, decembris 6« b) Collationes. Fol. 61 v: »Collatio prima. Utrum tantum sit una prudentia...« Habentur 36 quaestiones et in fine (fol. 90 v b) rubrica: »Impresse Parisiis sumptibus honesti viri Johannis parvi Bibliopoleae universitatis parisiensis. Anno salutis 1513, decembris 20.« c) Fol. 91—98: De primo rerum Principio. d) Fol. 98—108: Theoremata. e) Fol. 109—114: De primo Principio. f) Fol. 114—132: Castigationes Theorematum.

<sup>12</sup> In dedicatione dicit: »Latebat et apertum erat hoc opus, apertum quidem quum nulli sacrarum litterarum experto ob auctoris excellentiam esset abditum, latebat demum quod sine frontispicio et absque tituli magnificentia in hominum manus prodiret: miscebatur etenim ceteris tam iluculenter Scoti operibus ut qui eorum liminares paginas intuerentur nullam huius mentionem invenirent. id ego ipse egre ferens: et quod minus honorifice tractaretur: quodque nullius auspicio egrederetur volui quo carebat honore spectatissimum reddere. Nec minimum laboris assumpsi quum mendis quamplurimis scatens opusculum in veram sanitatem reduxi...« (Bibliotheca Conventus Sanctae Crucis Živošće, n. 2008.)

Bartolucius Collationes denuo a mendis repurgavit, et in lucem prodierunt Venetiis 1580<sup>13</sup>. Paulinus veto Berti paravit editionem quae item Venetiis prodit anno 1617. Sed ut ipse Waddingus testatur, »potissimam editionem reliquis cultiorem, et Scholiis illustriorem adhibuit Illustriss. Dom. Cavellus«, quam Waddingus reproduxit<sup>14</sup>. Collationes in nominatis editionibus 36 quaestiones habuerunt. In editione vero Parisiis apud Vivès typis mandata, in qua editio Waddingiana reproducitur, habentur tantum 35 quaestiones; collatio nimirum 19 quae in antiquis editionibus adest et sic incipit: »Utrum voluntas possit peccare eliciendo contra dictamen rationis rectae«, in editione Vivès deest<sup>15</sup>. Illis autem 35 quaestionibus Waddingus quatuor alias adiunxit<sup>16</sup>. Et ita in editione Waddingus-Vivès 39 inveniuntur. Cum, sicut diximus, 46 quaestiones opus Collationum Duns Scoti habeat, clarum est in editione, quae communiter adhibetur, 7 quaestiones deesse.

<sup>13</sup> »F. Joan. Duns Scoti Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, Theologorum omnium Principis, Disputationes Collationales. Nupperime a R. P. Salvatore Bartolucio de Assisio, quam didigentissime recognitae, ab innumeris mendis repurgatae, candorique pristino restitutae. Venetiis, 1580.« Hanc editionem dedicavit Francisco Venerio Patricio Veneto, in qua dedicatione inter alia dicit: »Quantum sit Joannis Duns Scoti ingenii acumen... quanta reconditae doctrinae profunditas, et tu optime nosti, et eius preclare disputationes, quibus inter alios adeo excelluit ut sine controversia ceteris in hoc genere palmam preriperit, omnibus apertissime ostendunt.«

<sup>14</sup> Cfr. censuram Waddingi in Collationes.

<sup>15</sup> Duplex quaestio (Collatio 4 et 19) invenitur sub hoc titulo in editionibus antiquis (ita in editione Parisiensi anno 1513, in editionibus ab Antonio de Fantis, a Romulo Laurentiano, a Paulino Berti et Salvatore Bartolucio typis mandatis). Inter textum utriusque quaestionis fere nulla existit discordia. Collatio 4 in editionibus antiquis (in codicibus manu scriptis Collatio 7) desinit sicut et in editione Vivès (p. 154): »causatur in intellectu a voluntate mala, et haec ratio tacta est in Collatione immediate praecedente.« Collatio vero 19 in editionibus antiquis desinit sine hac indicatione: »et haec ratio... praecedente.«

<sup>16</sup> Waddingus iudicium de his a se noviter quatuor additis Collationibus praebens, quaedam dubia de Collationibus in medium affert. »Sequentes quatuor collationes,« sic ait, »inveni in Bibliotheca Vaticana, cod. Ms. membraneo, num. 876 inter reliquas, quae hic praemittuntur, quibus omnibus praefigebatur titulus, Collationes Parisienses. Et in alio codice Ms. 890 recensentur istae quatuor collationes in indiculo, seu tabula resolutionum operum Scoti, quam nos dabimus in tomo postremo. Eandem sapiunt Scoti doctrinam, et argumentandi dissolvendique acutiem, quam priores praeferebant collationes. Incertus est numerus harum collationum, quippe in impressis deerant istae,

Insuper alio ac alio ordine dispositae sunt in codicibus et in editione Waddingiana, quae supponit Duns Scotum omnes has quaestiones Parisiis habuisse. Ad haec omnia clare perspicienda, ad rite intelligendum, quaenam quaestiones desint, quaenam vero Parisiis habitae sint, ex una parte redactionem completam codicum (cod. 2—4—3 Domus Petri Cantabrigiae et cod. add. 2969 Musaei Britannici), editionem vero Vivès alia ex parte ponemus. Deinde quaedam dicemus speciatim de convenientia et disconventia textus editi cum codicibus eius collati.

a) Tabula in qua omnes quaestiones Collationum iuxta ordinem exhibentur:

Domus Petri cod. 2—4—3 (cfr. cod. add. 2969 Musaei Britannici):	Editio Vivès, tomus V.	Domus Petri cod. 2—4—3 (cfr. cod. add. 2969 Musaei Britannici):	Editio Vivès, tomus V.
Collatio 1	Collatio 1, p. 131—142	Collatio 24	Collatio 30, p. 260—265
» 2	» 8, p. 175—181	» 25	» 34, p. 282—287
» 3	» 6, p. 156—167	» 26	» 12, p. 193—199
» 4	» 7, p. 168—175	» 27	» 32, p. 273—277
» 5	» 2, p. 142—149	» 28	» 33, p. 278—281
» 6	» 3, p. 149—153	» 29	» 31, p. 266—273
» 7	» 4, p. 153—154	» 30	» 21, p. 228—230
» 8	» 17, p. 211—218	» 31	» 13, p. 199—204
» 9	» 18, p. 218—221	» 32	» 22, p. 230—235
» 10	» 9, p. 181—183	» 33	» 27, p. 247—254
» 11	» 10, p. 183—186	» 34	» 25, p. 241—243
» 12	» 11, p. 186—193	» 35	» 24, p. 238—241
» 13	» 20, p. 226—228	» 36	» 35, p. 287—294
» 14	» 36, p. 296—303	» 37	» 14, p. 204—206
» 15	» 37, p. 303—309	» 38	» 16, p. 208—211
» 16	» 38, p. 309—313	» 39	
» 17	» 39, p. 314—317	» 40	
» 18		» 41	» 15, p. 206—208
» 19		» 42	
» 20		» 43	
» 21	» 23, p. 235—238	» 44	» 28, p. 255—256
» 22	» 26, p. 243—247	» 45	» 29, p. 257—260
» 23	» 19, p. 221—225	» 46	» 5, p. 155—156

Ex hac tabula apparet quaestiones 18—20, 24, 40, 42—43, quae in codicibus manu scriptis inveniuntur, in editione Waddingiana deesse. Hic titulum harum quaestionum indicabimus:

et in citatis codicibus Vaticanis aliquot ex iis, quae excusae sunt, desiderantur. Non uno eodemque tempore omnes continuata serie scripsit Scotus, sed prout occasiones, concertationesque Academicae, aut publici congressus, vel conferendae in Scholis Laureae postulabant. Proinde singulae inscriptae schedis facile decidere poterant, aut perire...» (Editio Vivès, t. V, p. 296.)

Quaest. 18: Utrum in divinis possunt esse plures emanationes unius et eiusdem rationis.

Quaest. 19: Utrum in Deo sint aliquae relationes reales ad intra praeter relationes originis.

Quaest. 20: Utrum omne intrisecum Deo sit omnino idem essentiae divinae circumscripta quacumque consideratione intellectus.

Quaest. 24: Utrum conceptus entis sit univocus Deo et creaturis.

Quaest. 40: Utrum apprehenso per intellectum bono in communi in via possit voluntas non velle illud.

Quaest. 42: Utrum beatus videns Deum et amans eum possit non velle eum et peccare.

Quaest. 43: Utrum qui sic vult Deum ut dictum est necessario stet cum illo quod libere vult illud et libere feratur in Deum.

In tabula supra allata, 19 primae quaestiones Collationes Parisienses exhibent. Has enim quaestiones cod. 65 Coll. Mertonensis Parisienses vocat. Ex tabula apparet omnes Collationes Parisienses, praeter quaest. 18 et 19, typis mandatas esse. Insuper patet ex 39 quaestionibus, quas Waddingus sub titulo »Parisienses« typis mandavit, non nisi sequentes 17 revera »Parisienses« esse, scilicet: 1—4, 6—11, 17, 18, 20, 36—39.

b) Quaestio 20 Collationum inter »Quaestiones Miscellaneas«. Waddingus sub titulo »Quaestiones Miscellaneae de Formalitatibus Tractatus imperfectus«, septem philosophico-theologicas quaestiones typis mandavit. »Quaestiones has,« dicit Waddingus, »praeter primam, exscripsimus ex codice vetusto membraneo Ms. Bibliothecae Vaticanae, num. 869, in quo post quaestiones Scoti in libros de Anima, haec promiscue sequebantur... Primam quaestionem de attributorum distinctione, imperfectam tamen, accepimus ex eadem Bibliotheca codice 879 ad finem libri secundi Reportatorum Parisiensium.«<sup>17</sup> Jamvero analysi facta huius primae quaestionis necnon cum quaestione 20 Collationum collata, has duas quaestiones eundem textum exhibere, reperire nobis successit.

Cantabrigiae, cod. 2—4—3 Coll.

Editio Vivès, t. V. p. 338:

Domus Petri:

Utrum omne intrisecum Deo sit omnino idem essentiae divinae circumscripta quacumque consideratione intellectus vel arctetur questio ad essentiam et proprietates supposito ex precedentibus quid sit tenendum de diversis modis identitatis...

Utrum omne intrisecum Deo sit omnino idem essentiae divinae, circumscripta quacumque operatione intellectus.

Respondeo, supposito ex aliis quaestionibus quid sit tenendum de diversis modis identitatis...

<sup>17</sup> Cfr. censuram Waddingi in Quaestiones Miscellaneas. (Vivès, t. V, p. 338),

In editione Waddingiana quaestio desinit (p. 353): »Si non eadem, ergo sunt impossibilia in eodem simplici, Deus autem summe simplex est, etc. Reliqua desunt.« In codice Cantabrigiensi: »Si eadem, ergo impossibilia in eodem simplici, Deus autem summe simplex est.« Codex ergo non habet verba: »Reliqua desunt.«

c) De convenientia et disconvenientia textus editi cum mss. codicibus. — Convenientia, quae in mss. codicibus cum quaestionibus editis comparatis reperitur, sat magna est. Attamen ut videatur quandoque non parum discriminis intercedere inter quaestiones editas et earum mss. codices, quaedam specimina lectionum variantium damus.<sup>18</sup>

Cantabrigiae, Coll. Domus  
Petri, cod. 2-4-3.

Collatio 8:

Utrum voluntas velit necessario ultimum finem sibi ostensum a ratione. Dicitur quod sic quia illud quod habet in se omnem rationem appetibilis et nullam rationem fugibilis necessario appetitur a voluntate.

Desinit: nec etiam sub ratione alicuius boni potest apprehendi cum amor Dei sit per se bonum et per consequens odium per se malum.

Editio Vivès, tomus V.

Collatio 17 (p. 211—218):

Utrum voluntas necessario velit ultimum finem sibi ostensum a ratione? Dicitur quod sic: quia illud in se habet omnem rationem fugibilis; ergo necessario appetitur a voluntate...

Desinit: nec etiam sub ratione alicuius boni potest apprehendi, cum amor Dei sit per se bonum, et odium sit per se malum.

Item apprehenso ultimo fine per intellectum, voluntas necessario delectatur, quia delectatio est conjunctio convenientis cum convenienti, et dum summum bonum ostenditur voluntati, necessario est talis conjunctio; tum quia delectatio causatur ab objecto, et tunc objectum est praesens, sed delectatio vel est dilectio vel ipsam concomitans, quia apprehenso ultimo fine voluntas necessario diligit illud.

<sup>18</sup> In nonnullis quaestionibus disconvenientia non est tam magna quoad textum, sed quoad sensum. Ita ex gr. in collatione 33 (in editione Vivès Collatio 22): »Queritur quomodo differunt attributa in divinis« dicit: »Dicendum quod dicunt quidam quod ex natura rei ante omnem actum intellectus differunt formaliter. Alii quod ab intellectu creato, alii quod intellectu increato. Omissis duabus tamquam probabilibus volo probare quod prima sit falsissima, quia appropinquat ad quandam opinionem quasi hereticam, scilicet quod persone constituentur per absoluta. Si sc...« Haec omittit editio. — Hac de re alibi sermo erit.



## Collatio 17:

Utrum verbum in divinis producat per actum intellectus informantis quasi noticia simplici agentis in intellectum nudum conversum supra se ut informatum...

Desinit: sed in beato ad formationem verbi non requiritur actus conversivus ipsius intellectus supra se informatum cum informatione verbi circa essentiam divinam consistat beatitudo et beatitudo intellectus non est in aliquo (sequuntur adhuc duae paginae).

## Collatio 32:

Utrum per naturalem investigationem possumus cognoscere de Deo quid est... si descenderet in determinatos predicaretur de eis in quid predicatur et univoce de eis, huiusmodi est conceptus entis et predicatur per se in quid de Deo et creaturis, ergo, etc. Alii dicunt quod Deus relucet in creatura secundum rationem propriam non univocam Deo et creature sed secundum rationem excellentem. Quod probant sic... (Plura sequuntur quae in editione desunt).

Item omnis conceptus indeterminatus quando descendit in inferiora et est unus in eis est univocus at patet de animali talis est conceptus entis quia predicatur de eis in quid... (adhuc 28—30 lineae).

Desinit: modo inferiori.

Conclusiones. Ex supra allatis duae praecipuae conclusiones facili negotio erui possunt:

a) Cum tractatus Collationum J. Duns Scoti sine ullo dubio 46 quaestiones habeat ex una parte, cum vero in editionibus

Item, apprehenso malo sub ratione mali, voluntas necessario restringit et tristatur, si est imminens; ergo apprehenso bono sub rationi boni, voluntas necessario diligit.

## Collatio 39 [p. 314—317]:

Utrum Verbum in Divinis producat per actum intellectus formati noticia simplici agentis in intellectum nudum conversum supra se, ut informatum noticia simplici...

Desinit: sed in Beato ad formationem Verbi non requiritur actus conversivus ipsius intellectus supra se informatum, etc.<sup>19</sup>

## Collatio: 13 [p. 199—204]:

Utrum per naturalem investigationem de Deo possumus cognoscere quid est... P. 201: si descenderetur de eis per se, et in quid predicatur univoce de eis, huiusmodi est conceptus entis respectu Dei et creaturae.

P. 204: Item omnis conceptus indeterminante, quando descendit in inferiora, et est unus in eis, est univocus, ut patet de animali: talis est conceptus entis, quia praedicatur de eis in quid.

<sup>19</sup> In Scholio dicit Cavellus: »Videtur imperfecta haec quaestio, et aliqua adhuc in ea desiderari.« (Vivès, t. V, p. 317).

ad summum 39 quaestiones inveniuntur alia ex parte, manifestum est 7 adhuc quaestiones extare, quae ab editoribus inter Collationes positae non sunt. Collatio vero 20 (sequendo numerationem codicum redactionis completae) a Waddingo una cum sic dictis Quaestionibus Miscellaneis typis mandata est; sex autem reliquae quaestiones usque ad hos dies in bibliothecarum latebris ineditae remanserunt. Inter has quaestiones quaedam inveniuntur quae de materia magni momenti (ut ex. gr. de univocitate entis) tractant. Hae autem Collationes eandem quam editae argumentandi dissolvendique acutiem praeferunt, eandem doctrinam, quam alia Duns Scoti opera habent, sapiunt.

b) In quaestionibus editis saepe non parum discriminis inter textum editum eiusque codices manu scriptos intercedit<sup>20</sup>.

## II. Tres quaestiones Collationum I. Duns Scoti nunc primum typis mandantur.

Ex quaestionibus Collationum hucusque ineditis tres tantum typis mandare in animo est. Nostrum non est hic omnia pro editione adornanda necessaria media adhibere. Ex supra dictis lector intelliget, quantum intersit manu scriptos codices Duns Scoti tum inter se, tum cum editionibus diligenter conferre, ad menda quae utrobique irrepererint tollenda; et quantum etiam laboris, solertiae et studii requiratur ad omnia sphalmata eliminanda. Unde ut operum omnium Doctoris Subtilis editio quovis sub respectu absolutissima evadat, ii praesertim, qui venerandae antiquitatis perscrutantur monumenta et qui graviora colunt studia, debent de difficultatibus informari, fragmenta editionis prae oculis habere, antequam monumentalibus editio incipiat. En unicus finis quem in tota hac elucubratione prosequimur.<sup>1</sup>

<sup>20</sup> His quae de Collationibus Duns Scoti dicta sunt, conclusiones in opere nostro *Les Commentaires de Jean Duns Scot...* exhibitae, apte confirmantur. Methodo quae hucusque a nobis adhibita est, mox de aliis Duns Scoti operibus (de Anima, de Theorematis, de logicalibus, etc.), sermonem faciemus unde magis magisque unicuiquae haec conclusio patefiet: textus editus operum Duns Scoti incompletus est; integrae quaestiones et opuscula Doctoris iugiter in bibliothecarum latebris inedita manent: vita Doctoris Subtilis, praeclaris scriptis iam per orbem et per tot saecula celebrimi, in novam lucem ponitur.

<sup>1</sup> Iam in libro nostro supra citato, pag. XVI, scripsimus: »... l'édition des oeuvres du Docteur Subtil ne peut pas être improvisée. Il faut qu'elle soit préparée par des études attentives, solidement basées sur des recherches étendues et minutieuses touchant la tradition manuscrite...« Quamplurimi scriptores librum nostrum crisi subiicientes nos felici successu de ratione, qua absolutissima operum omnium J. Duns Scoti editio parari queat, deque mediis, quibus genuina a spuris dubiisque secerni possint, atque anecdota, quae supersunt, inveniri scripsisse edixerunt. Liceat hac de re iudicia aliqua afferre.

Textum iuxta codicem manuscriptum 2—4—3 Coll. Domus Petri Cantabrigiae (C, in quo tamen folia non sunt numerata) reproducimus, ad calcem vero lectiones variantes cod. 90 Coll. Mertonensis (O) subiicimus. Hanc collationem codicum legenti magna concordia inter codices sic dictae redactionis completae et redactionis incompletae existere patefiet. Quae autem verba in textu parenthesi [] includuntur, ex codice 90 Coll. Mertonensis desumpta sunt. Quoad formam rationemque verba scribendi usum nostris temporibus magis receptum sequimur. Ut autem unusquisque facili negotio cum textu correlativo in aliis Scoti operibus has quaestiones nunc primum typis mandatas conferre possit, quaedam excerpta ex editione Vivès ad calcem subiicimus.

### Collatio 18:

Utrum in divinis possint esse plures emanationes  
unius et eiusdem rationis.<sup>1</sup>

Dicitur quod non: quia tota faecunditas productionis unius rationis exhauritur uno supposito producto secundum illam productionem, ergo non potest produci suppositum aliud secundum aliam productionem eiusdem rationis. Antecedens ostenditur, quia in divinis producitur suppositum aequale producti actu productionis permanente, ergo faecunditas producentis exhauritur<sup>(a)</sup>. Non enim faecunditas producentis exhauritur propter hoc quod producit supposi-

a) O sem: er manente pro permanente; om. non enim faec... exhauritur.

Sic ex. gr. R. P. A. Teetaert, O. Cap., in periodico *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1928, p. 297, scribit: »... nous ne pouvons nous abstenir d'exprimer toute notre admiration pour le monument remarquable que le P. Balić a édifié, par ce travail patient et fatigant, en l'honneur de Duns Scot. Il a ouvert la voie au rétablissement de la vraie figure du Docteur Subtil et contribué, dans une large mesure, à préparer l'édition critique de ces oeuvres, exigée si impérieusement par le progrès des études scolastiques et réclamée si légitimement par tous ceux qui s'intéressent au mouvement doctrinal du moyen âge.« — »Habent fata sua libelli! Nous n'en doutons pas, le présent ouvrage causera bien des surprises. Il a l'importance d'un grand événement dans le mouvement créé autour de Scot. Nous lui souhaitons à tout le moins le succès de provoquer, à la date la plus rapprochée possible, l'édition vraiment critique de l'oeuvre théologique du grand Docteur franciscain.« (Martin, in RHE, 1928, p. 178.) Eximius vero Dom. Seeberg in *Theologische Literaturzeitung*, 1928, p. 523, scribit: »Das Buch von Balić stellt uns vor eine Problematik von geradezu verwirrender Fülle. Hierin besteht seine große Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Theologie...« In periodico autem *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1928, p. 570—572 scribit Dom. P. Brunner: »Der Verfasser... ist Ch. Balić, der bereits 1926 in der RHE die ersten Resultate seiner Handschriftenforschung kurz vorgelegt hatte. Im Grunde hat B. bereits in diesem Aufsatz den methodisch bahnbrechenden Schritt getan, daß er sich von der seit dem 17. Jahrhundert allgemein verbreiteten Ansicht, daß man nur zwei authentische Kommentare des Duns Scotus hätte, frei macht... soviel darf man mit Gewißheit sagen, daß der Pfad den er sich durch dieses Gestrüpp gebahnt hat, den Weg zur Neuauflage bedeutend geebnet hat.«

tum sibi adaequatum, sed quia producit suppositum sibi adaequatum actu productionis semper manente, unde quia producit suppositum semper stans<sup>(b)</sup> et adaequatum, ideo exhauritur, unde illud verbum exhauriri translativè accipitur in proposito. Non enim dicitur quod faecunditas Patris exhauritur producendo Filium secundum quod aqua exhauritur de puteo<sup>2</sup> quomodo aliquid exhauritur de aliquo, quia extrahitur de illo et non manet in illo de quo exhauritur, sed dicitur quod faecunditas Patris est exhausta, quia adaequata penitus in productione suppositi semper manente eodem modo.

Sed contra eodem<sup>(c)</sup> modo probatur quod haec ratio non concludit, quia<sup>(d)</sup> principium, sub ratione qua est principium, praecedit principiatum et non liquor de principio et principiato prout sunt relativa, quae simul sunt natura secundum quod dicit Philosophus 2<sup>o</sup> Phisic.<sup>3</sup> et 5<sup>o</sup> Metaph., quod causa et causatum simul sunt et non sunt, sed loquendo de fundamentis eorum secundum quod dicit Philosophus quod movens in quantum movens prius est moto, unde ille<sup>(e)</sup> qui dixit quod causa in actu et causatum in actu simul sunt et non sunt dixit quod movens in quantum movens prius est moto; principium ergo producendi quantum ad illud quod fundamentum est, prius est principiato et producto, et hoc vel duratione aut<sup>(f)</sup> natura sicut in creaturis vel saltem origine sicut in divinis. Sed posterius non variat rationem prioris, ergo facta variatione circa rationem producti non variabitur essentialis ratio principii<sup>(g)</sup>; ergo sive ponatur quod productum adaequatum semper stet in produci, sive quod non semper stet, non variabitur ratio principii productivi. Sed si productio Filii in divinis non actu maneret<sup>(h)</sup> sed transiret in praeteritum Pater posset generare alium filium, quia secundum rationem praedictam non negatur quod Pater potest alium filium generare nisi quia productio adaequata unius filii semper stat in actu productionis, ergo si ponatur quod ista productio transierit<sup>(i)</sup>, alium filium potest generare; ergo cum variatio posterioris non variet rationem prioris, sequitur quod Pater producens Filium habeat faecunditatem in principio suo ad producendum alium filium; non ergo faecunditas productiva eius est terminata secundum productionem unius rationis per hoc quod producit suppositum adaequatum semper stans in actu productionis. Non ergo productum adaequatum producti semper stans in actu productionis est causa quare non potest producere aliud suppositum. \*

Nec valet, si dicatur quod ponitur impossibile aut impossibile quod productio Filii non semper stet, quia quando aliqua duo necessario concurrunt in<sup>(k)</sup> uno, ut videatur quod illorum sit causa alicuius proprietatis, separandum<sup>(l)</sup> est unum ab alio. Quod si uno separato ab alio, adhuc inest talis proprietas, concludimus quod illud non fuit causa illius et tamen<sup>(m)</sup> talis separatio eorum quae

b) O add. quantum semper stans. c) O om. eodem modo. d) O om. quia (e) O idem pro ille. f) O vel. g) O om. principii, ergo sive . . . non variabitur ratio. h) O manet. i) O transiret. k) O add. aliquo. l) O separamus. m) O om. tamen; illorum pro eorum.

sunt necessaria est impossibilis, et hoc quia quamvis sit in se necessaria<sup>n)</sup> possibilis tamen est separatio eorum respectu talis proprietatis. Verbi gratia<sup>o)</sup>: si volumus videre, an homo sit sensibilis ratione qua est rationalis<sup>v)</sup>, an ratione qua est animal, ponamus quod homo sit animal, et non rationalis, quo<sup>q)</sup> posito adhuc sensibile inest homini. Et si ponatur quod homo sit rationalis et non animal, sibi non inest<sup>r)</sup> sensibile. Ex hoc concludimus, quod sensibile esse non inest homini per rationale, sed per naturam animalis<sup>s)</sup> et tamen impossibile est ponere hominem non esse rationalem aut non esse animal; possibile est tamen ponere hominem non esse rationalem respectu huius quod est ipsum non esse sensibilem. Sic enim facit Philosophus, ut patet, 4<sup>o</sup> Phisic., cap. de vacuo<sup>4</sup>, probans<sup>t)</sup> quod nihil replet locum per naturam substantiae aut qualitatis, sed solum per naturam quantitatis, quia si ponatur corpus cubicum non esse substantiam nec calidum nec frigidum nec aliquam qualitatem sensibilem habere, adhuc replet locum et tamen positivum suum est impossibile et sibi omnino impossibile. Similiter, ibidem ponit quod sit aliquod spatium in quo sit sonus aut albedo et non corpus. Quaerit: an illud spatium [sit vacuum] aut non. Et respondet<sup>v)</sup> quod si sit aptum natum recipere corpus, est vacuum, et si non, non; et tamen quod posuit, hic<sup>x)</sup> est omnino impossibile.

Sic etiam August., 6<sup>o</sup> de Trinitate<sup>5</sup> volens<sup>y)</sup> probare quod ingenuitum sit alia proprietas et notio in Patre quam paternitas<sup>z)</sup>, arguit quod si prima persona non esset Pater, adhuc esset ingenuitum et tamen ita impossibile est Patrem non esse Patrem sicut Filium non semper stare in actu productionis<sup>a)</sup>, unde licet impossibile sit actum generationis Filii non semper manere, ut tamen probetur actum generationis stantem sub respectu suppositi adaequati non esse causam, quare Pater non habet faecunditatem ad generandum alium filium, supponimus quod productio filii terminetur, quo posito cum tunc potest Pater generare alium filium, sequitur quod faecunditas Patris ad generandum alium filium non est exhausta per hoc quod producit suppositum sibi adaequatum stans semper in actu productionis, quia quando aliquid est per se causa<sup>b)</sup> et totalis alicuius, amota illa causa, non amplius manet illud cuius ponitur esse causa; unde cum positis possibilibus vel impossibilibus circa quaecumque alia a Patre, adhuc manet essentia in Patre faecunda, quia per potentiam<sup>c)</sup> quamcumque circa posterius non tollitur faecunditas prioris et essentia faecunda in Patre est sufficiens ad producendum alium filium, si productio Filii<sup>d)</sup> esset terminata, sequitur quod nunc<sup>e)</sup> est faecunditas in Patre ad generandum alium filium. Et hoc apparet in exemplo; si sol ab instanti primo<sup>f)</sup> pro-

n) O necessarium. o) O et similiter pro v. gr. v) O similiter animal. q) O hoc. sensibilitas pro sens. r) O add. sensibilitas sive. s) O rationalis pro animalis. t) O probat. v) O add. videlicet. x) O est ibi pro hic est. y) O volens probare 6 Trinit. z) O om. quam paternitas. a) O generationis pro prod. b) O simul pro causa. c) O rationem pro potentia. d) O add. generata. e) O non pro nunc. f) O suae primae.

ductionis suae stetisset immobiliter et non produxisset nisi unum radium semper stantem, tunc produxisset effectum secundum ultimum potentiae suae semper stantem et tamen<sup>(g)</sup> haberet faecunditatem ad producendum alium, quia si poneretur<sup>(h)</sup> ille radius destrui, adhuc alium produceret. Sic in proposito secundum rationem praedictam.<sup>6</sup>

Si autem dicas, quod Pater non potest producere alium filium si ponatur quod iste filius non sic<sup>(i)</sup> autem quod eius productio non semper stet<sup>(k)</sup>, quia Pater<sup>(l)</sup> est determinatus ad producendum istum filium, tunc enim petitur; huius enim causam quaerimus, quare sc.<sup>(m)</sup> Pater est determinatus ad productionem huius filii quod alium non potest producere; prius enim dicebatur quod Pater non potest alium filium generare, quia faecunditas eius est exhausta quantum ad generationem uno filio producto, postea<sup>(n)</sup> quaerebatur, quare faecunditas<sup>(o)</sup> est sic exhausta<sup>(p)</sup>, et dicebatur, quia producit filium sibi adaequatum semper stantem in produci. Postea fuit per argumentum quaesitum: quare isto filio semper stante in produci, Pater non habet faecunditatem ad producendum alium, cum non stante illa productione posset alium producere, et fuit dictum, quod<sup>(q)</sup> determinatur ad productionem unius filii; ergo a primo ad ultimum nihil aliud dicunt<sup>(r)</sup> quam: Pater non potest producere aliquem filium, quia determinatur [ad] productionem illius, et petitur quod deberet<sup>(s)</sup> probari. Unde quod productio<sup>(t)</sup> semper stet vel non semper, non est causa quare non potest alium filium producere sicut patet per rationem factam.

Praeterea 2<sup>o</sup> arguitur quod in divinis possunt esse plura verba et ita plures<sup>(v)</sup> productiones verborum, quoniam secundum August. 15<sup>o</sup> de Trinit., cap. 14.7 Verbum natum est de omnibus his quae sunt in ipso Patre, unde sicut patet ibidem, Verbum divinum nascitur de omnibus<sup>(x)</sup> quae sunt in sapientia, in scientia, in essentia Patris. De quolibet ergo scibili in memoria [Patris] nascitur Verbum, ergo non solum de essentia Patris, ut essentia, nascitur Verbum, sed de essentia ut bona est, ita quod de bonitate essentiae nascitur Verbum. Sed ut probabitur, non potest esse idem Verbum quod nascitur de essentia Patris ut essentia est, et quod nascitur de bonitate [essentiae], ut bona est; ergo, etc. Assumpta<sup>(y)</sup> ostenditur sic: tanta est differentia essentiae, ut essentia est, a bonitate, ut bonitas est, sicut est ipsius intellectus ut intellectus a voluntate<sup>(z)</sup>, quia sicut alia est ratio formalis ipsius intellectus ut intellectus a voluntate ut voluntas est, sic est alia ratio formalis ipsius essentiae ut essentia est ab ipsa bonitate et veritate in quantum talia. Sed differentia quae est ipsius intellectus a voluntate, sufficit ut sint principia diversarum produc-

<sup>g)</sup> O add. non. <sup>h)</sup> O add. quod. O destrueretur. <sup>i)</sup> O quod actus eius pro sic autem quod eius productio. <sup>k)</sup> O add. et productio. <sup>l)</sup> O add. non. <sup>m)</sup> O pater sic est pro sc. p. est. <sup>n)</sup> O add. autem. <sup>o)</sup> O add. eius <sup>p)</sup> O add. quantum ad generationem uno filio producto. <sup>q)</sup> O quia. <sup>r)</sup> O dicit; nonisi quod pro quam. <sup>s)</sup> O debet. <sup>t)</sup> O add. filii; O stet pro semper. <sup>v)</sup> O om. plures. <sup>x)</sup> O his que sunt in ipsa scientia, sapientia et essentia patr. s. <sup>y)</sup> O assumptum. <sup>z)</sup> O ut voluntas est.

tionum<sup>(a)</sup>, scilicet generationis et spirationis; ergo diversitas ipsius essentiae a bonitate<sup>(b)</sup> ipsa ut praesentia sunt in memoria paterna sufficere ad diversam dictionem Verbi, ut est essentiae, et ad dictionem Verbi, ut est Verbum bonitatis; sunt ergo in divinis diversa verba et diversae productiones sive dictiones realiter per quas producantur realiter diversa verba eiusdem rationis.

Si dicas<sup>(c)</sup> quod non est simile, quia intellectus et voluntas ut sunt diversa, sunt principia diversarum emanationum, sed essentia et bonitas ut sunt diversa, non sunt principia dictionis Verbi sed ut sunt idem<sup>(d)</sup>. Hoc non videtur solvere, quia intellectus et voluntas non sunt diversa principia diversarum emanationum nisi prout sunt distincta secundum suas rationes formales. Cum ergo essentia secundum suam rationem formalem sit<sup>(e)</sup> praesens memoriae paternae et similiter<sup>(f)</sup> bonitas secundum suam rationem formalem sit praesens<sup>(g)</sup> memoriae, et tamen differunt secundum rationes suas formales essentia et bonitas in divinis, sicut intellectus et voluntas in divinis; si tunc intellectus et voluntas propter<sup>(h)</sup> suam differentiam formalem sunt principia diversarum emanationum, sequitur quod essentia et bonitas propter suam formalem differentiam in memoria paterna erunt principia diversarum dictionum diversorum verborum.

Et hoc quidem confirmatur per dictum eorum qui ponunt rationem positionis, scilicet per Gandavensem<sup>8</sup>, qui dicit quod obiectum ut praesens<sup>(i)</sup> est in paterna memoria, est principium producendi sive exprimendi Verbum. Cum ergo alia sit ratio obiectiva bonitatis, unde bonitas sit a ratione obiectiva essentiae, unde essentia est, sequitur quod aliud est verbum essentiae divinae unde<sup>(k)</sup> essentia est et aliud<sup>(l)</sup> ipsius unde bona est. Arguatur ergo sic: ubicumque sunt principia diversarum productionum unius rationis, erunt ibidem diversae productiones eiusdem<sup>(m)</sup> rationis, sed in memoria Patris sunt<sup>(n)</sup> principia diversarum productionum unius rationis, erunt ibidem diversae productiones eiusdem rationis; sed in memoria Patris sunt principia diversarum productionum unius rationis, ut diversarum dictionum, ut probatum est; ergo etc.

Praeterea, tertio arguitur sic secundum priorem auctoritatem Augustini: de quolibet scibili in memoria Patris nascitur Verbum, ergo de essentia lapidis in memoria Patris nascitur et exprimitur verbum lapidis sicut de essentia Patris nascitur Verbum Patris, sed ut probabitur verbum essentiae lapidis est aliud a Verbo essentiae divinae; ergo, etc.

Assumpta<sup>(o)</sup> ostenditur sic: nihil quod producit aliquid est illud quod producit, quia nihil producit seipsum, sed Verbum essentiae divinae producit verbum creaturae, quia productio verbi creaturae

a) O emanationum pro productionum. b) O ac ipsa essentiali bonitate; O diversae dictiones et diversa verba realiter producta per huiusmodi dictiones que sunt eiusdem rationis pro diversa v. rationi. c) O dicatur. d) O add. ergo. e) O est. f) O add. ei praesens est. g) O om. sit praesens memoriae. h) O add. ergo; O secundum pro propter. i) O ut praesens in memoria patris. k) O ut pro unde. l) O et ut bona est pro et aliud . . . est. m) O unius pro eiusdem. n) O add. sic sc. o) O assumptum.

sive productio creaturae in esse cognito sequitur<sup>(v)</sup> productionem Verbi essentiae divinae et constitutionem personarum; prius enim personae divinae producuntur quam aliqua creatura producat se- secundum aliquod esse; ergo Verbum essentiae divinae non est verbum creaturae; ergo oportet quod sit aliud verbum [productum] per Verbum essentiae divinae et per Patrem. Assumptum, scilicet quod Verbum essentiae divinae non sit verbum lapidis nec creaturae ita quod Verbum divinum non habet ex vi productionis quod sit verbum creaturae patet primo ex hoc quod nulla persona ex vi productionis suae habet respectum ad creaturam, sicut enim Spiritus Sanctus ex vi productionis suae habet tantum quod sit amor essentiae et non amor lapidis [ita Verbum divinum ex vi productionis suae non habet quod sit verbum lapidis]; ergo videtur quod personae divinae omnes prius producantur antequam creatura secundum aliquod esse producat.

Item, essentia<sup>(q)</sup> divina prius est praesens memoriae paternae quam essentia<sup>(r)</sup> alicuius creaturae; in illo priori est principium exprimendi Verbum perfectum divinum; ergo Verbum divinum ex vi productionis<sup>(s)</sup> non dicit respectum ad creaturam nec ex vi productionis suae habet quod sit verbum creaturae.

Si dicas quod divinam essentiam esse<sup>(t)</sup> praesentem memoriae paternae consequitur esse<sup>(r)</sup> creaturae praesens, hoc concedit propositum, quia in illo priori est memoria Patris perfecta ad exprimendum verbum habens essentiam divinam, ut divina est, et primum obiectum intellectus sui praesentem intellectui suo; ergo in illo priori exprimendo verbum essentiae non exprimet verbum creaturae.

Confirmatur, quoniam Pater formaliter est beatus videndo essentiam suam, non videndo essentiam alicuius<sup>(x)</sup> creaturae, sed consequitur visio creaturae visionem eius beatam; ergo verbum productum et expressum ab essentia paterna beatifice de vi productionis non erit verbum creaturae.

Item, prima necessitas essentiae divinae est ad propria supposita et non ad aliquod extrinsecum quamvis in divinis omnia sint necessaria et necessarium sit essentiam divinam repraesentare creaturam tamen<sup>(y)</sup> prima necessitas est ad propria supposita; ergo essentia divina ut in verbo non habet quod sit verbum creaturae ex vi qua verbo communicatur essentia per actum [essendi]<sup>(z)</sup>.

Praeterea 40 arguitur<sup>(a)</sup>: omne declarabile [in divinis] natum declarari habet verbum in divinis quo declaratur, sed proprietas Filii est huiusmodi, ergo habet verbum declarativum eius<sup>(b)</sup>; illud autem verbum [non est Verbum] essentiae divinae, ut essentia est, sed productum a verbo essentiae, ut probabitur, ergo in divinis sunt plures productiones unius [rationis], quarum una est verbi essentiae a Patre et alia alterius verbi a verbo. Probatio assumpti: intellectus

<sup>p)</sup> C add. quod; O. om. divina. <sup>q)</sup> O praeterea essentia pro item essen. <sup>r)</sup> O om. essentia. <sup>s)</sup> O add. suc. <sup>t)</sup> O om. esse. <sup>v)</sup> C essentia. <sup>x)</sup> O om. alicuius. <sup>y)</sup> C cum. <sup>z)</sup> C dicendi. <sup>a)</sup> O add. sic. <sup>b)</sup> O sui.



paternus habens essentiam divinam sibi praesentem prius origine habet eam sibi praesentem ut memoriam perfectam antequam producat Filius, sed in illo priori proprietates Filii non est praesens intellectui paterno. Probo, quia tunc [videret]<sup>(c)</sup> filium et eius proprietatem antequam filius produceretur, quod est impossibile, quia cognitio rei non existentis est cognitio non intuitiva, ergo in illo priori Pater cognosceret<sup>(d)</sup> filium cognitione non intuitiva, cum in illo priori filius non sit existens quia non productus, sed omnis cognitio non intuitiva est imperfecta, ergo Pater haberet in illo priori cognitionem imperfectam de Filio. Et ulterius sequitur, quod cum producto Filio habet cognitionem de ipso intuitivam ut existens est, si antequam filius produceretur Pater cognosceret filium<sup>(e)</sup> cognitione non intuitiva, tunc Pater non est<sup>(f)</sup>, de cognitione intuitiva fieret cognoscens intuitive et per consequens mutaretur, sed hoc non videtur sequi, quia antequam creatura produceretur, Deus non cognovit creaturam intuitive, quia haec est rei ut existens est, sed producta creatura Deus cognoscit eam intuitive; nec tamen sequitur quod de non cognoscente intuitive [fit cognoscens intuitive] quia tunc mutaretur, sed hoc non valet, quia quod Deus de non vidente intuitive fiat videns intuitive, non est propter mutationem cognitionis<sup>(g)</sup> in Deo, sed propter mutationem essentiae creaturae. Eadem enim cognitione qua cognoscit rem creatam antequam fiat et existat, cognoscit eam<sup>(h)</sup> existentem, sed haec cognitio respectu rei existentis dicitur intuitiva, ut autem est rei ut non existens est, dicitur cognitio non intuitiva sed simplex intelligentia. Talis autem mutatio non contingit<sup>(i)</sup> esse in divinis ex parte rei productae<sup>(k)</sup>; ergo, etc.

Praeterea 5<sup>o</sup> arguitur quod sint plures spirationes unius rationis in divinis, quia spiratio quaedam<sup>(l)</sup> relatio est, sed una relatio non potest esse in pluribus suppositis, ergo cum sint plures personae<sup>(m)</sup> spirantes, erunt plures spirationes.

Confirmatur, quia<sup>(n)</sup> spiratio est suppositi, ergo alterius suppositi erit alia spiratio. Dices quod quando in pluribus suppositis est unum principium producendi, sicut est in Patre et Filio respectu<sup>(o)</sup> productionis Spiritus Sancti, tunc potest esse in pluribus suppositis una relatio, ut spiratio communis. Contra: omne habens esse non numeratum in pluribus suppositis importat perfectionem simpliciter, sed nulla relatio in divinis dicit perfectionem simpliciter quia tunc aliqua perfectio esset in una persona, quae non esset<sup>(p)</sup> in alia, ergo nulla relatio una est in pluribus suppositis. Probatio maioris: omne habens esse in pluribus suppositis non numeratum est formaliter infinitum, tum quia ex hoc concluditur essentia divina est maxime infinita, quia est in pluribus suppositis, tum quia limitatio naturae ad suppositum est ultimata limitatio; nam aliqua natura

<sup>c)</sup> C videre; O add. alium. <sup>d)</sup> O om. ergo in illo priori pater . . . non intuitiva. <sup>e)</sup> O eum pro filium. <sup>f)</sup> O om. pater non est; tunc de non cognoscente intuitive. <sup>g)</sup> O add. cognitionis. <sup>h)</sup> O add. perfecte. <sup>i)</sup> O convenit. <sup>k)</sup> O termini producti. <sup>l)</sup> O om. quaedam. <sup>m)</sup> O om. persone. <sup>n)</sup> O quoniam. <sup>o)</sup> O om. productionis. <sup>p)</sup> O om. esset.

limitatur ad partes quantitativas, et aliqua ad materiam<sup>(q)</sup>, sed ultimata limitatio, quae omnem creaturam consequitur est ad suppositum, ergo illimitatio naturae respectu suppositorum<sup>(r)</sup> ut indifferenter se habeat ad hoc et ad illud est<sup>(s)</sup> maxime illimitatio, ergo omne habens esse non numeratum in pluribus suppositis est formaliter infinitum sive sit in duobus suppositis sive in pluribus, quia tanta est illimitatio esse in duobus sicut in tribus et in tribus sicut in quatuor. Sed esse formaliter infinitum dicit<sup>(t)</sup> perfectionem simpliciter, ergo omne habens esse non numeratum in pluribus suppositis est formaliter infinitum.

Praeterea arguitur sic: quod est simpliciter perfectionis convenit cuilibet personae, sed esse potentia productiva<sup>(u)</sup> verbi est simpliciter perfectionis, quia eius terminus est simpliciter perfectus, ergo potentia productiva verbi convenit cuilibet personae; ergo, etc. Respondeo quod licet potentia productiva verbi quantum ad essentiam divinam et quantum ad illud quod absolutum est in ea sit perfectionis simpliciter, non tamen formaliter est perfectionis<sup>(v)</sup>, sicut nec terminus eius formaliter loquendo est perfectio<sup>(x)</sup> simpliciter, quia non convenit alteri personae cum<sup>(y)</sup> terminus quantum ad illud quod absoluti est, dicit perfectionem simpliciter.

#### Collatio 19:

Utrum in divinis<sup>(a)</sup> sint aliquae relationes ad intra praeter relationes originis, et hoc est quaerere, an relationes communes in divinis, quae sunt aequalitas, similitudo<sup>(b)</sup> et identitas, sint relationes reales.<sup>1</sup>

Dicitur quod sic: quia fundantur ex natura rei et requirunt extrema realiter distincta. Contra: relatio realis extremorum<sup>(c)</sup> requirit realem habitudinem fundamentorum, sed fundamentum similitudinis est idem in Patre et Filio, ut scientia et bonitas et alia quae se habent per modum qualitatis; ergo, etc.

Dicitur quod maior est universaliter falsa, quia habitudo est extremorum et non fundamentorum, immo, si eadem superficies esset in duobus et eadem albedo reciperetur in eis, verius dicerentur similes<sup>(d)</sup> quam secundum albedines diversas existentes in eis, quia sicut relationes oppositae diversae secundum speciem requirunt per se in creaturis diversa fundamenta ita relationes communes requirunt unitatem in fundamentis, et quanto fundamenta habent maiorem unitatem, tanta ibi<sup>(e)</sup> verior est relatio communis, ita quod verior esset similitudo si eadem albedo esset in duobus quam si diversae,

q) O naturam. r) O ergo est illimit. nat. r. suppositi. s) O et ultimata illimitatio et maxima. t) O om. dicit perf. . . infinitum. u) O om. productiva. v) O add. simpliciter. x) O tamen terminus quod absoluti est dicit perfectionem simpliciter.

a) O Deo. b) O identitas et similitudo. c) O om. extr. d) O que pro verius diceret sim. e) O tanto pro tanta ibi.

et ideo vera similitudo et indentitas non est inter relativa in creaturis, quia vel est identitas eiusdem ad se, et tunc non est realis, quia non oritur ex natura rei, vel est secundum fundamenta realiter distincta et sic est de aequalitate et similitudine; unde ad relationem realem sufficit, quod oriatur ex natura rei, quod autem fundamentum sit multiplicatum in extremis, hoc accidit; unde non requiritur quod fundamenta habeant habitudinem, sed hoc est accidentale.

Item, patet in divinis quod illa maior falsa est, quia relationes constituentes personam Patris et Filii fundantur immediate in essentia, ergo non est habitudo realis fundamenti ad fundamentum in Patre et Filio, et tamen realiter referuntur. Nec valet si dicatur quod illae relationes fundantur super potentiam activam<sup>(f)</sup> et passivam, aut super generationem activam et passivam, et<sup>(g)</sup> cum in divinis non sit nisi absolutum et relativum, et<sup>(h)</sup> absolutum est essentia, oportet quod vel procedatur in infinitum vel quod relationes oppositae immediate fundentur in eodem fundamento secundum unam rationem; si enim fundentur mediate a et b, quaero aut a et b sint relativa<sup>(i)</sup> aut absoluta<sup>(k)</sup>; si absoluta, habetur propositum quod sint essentia; si relativa<sup>(l)</sup>, illae relationes aut fundantur in essentia immediate aut mediantibus aliis, et sic vel erit processus in infinitum vel dabitur quod duae relationes eorum quae realiter referuntur fundentur in eodem fundamento, et ideo non oportet quod si aliqua referuntur realiter, quod fundamenta sint<sup>(m)</sup> realiter distincta.

Sed<sup>(n)</sup> contra hoc arguitur et ad principale, quia ad hoc quod sit relatio realis inter aliqua oportet quod sint diversa, ut terminant relationem realem, quia relatio<sup>(o)</sup> realis requirit extrema diversa, non autem sunt aliqua extrema diversa<sup>(p)</sup> relationis nisi ut sunt terminantia illam relationem, si ergo extrema ut sunt terminantia illam relationem non sunt diversa, nec<sup>(q)</sup> relatio realis, sed quamvis Pater et Filius sint realiter supposita diversa, tamen non<sup>(r)</sup> extrema realiter diversa, ut sunt terminantes relationem similitudinis aut aequalitatis aut identitatis, quia relationem similitudinis terminant in hoc<sup>(s)</sup> quod sunt boni, scientes vel sapientes et sic de caeteris; et in eo quod sunt scientes, non differunt realiter, quia eadem est scientia utriusque, nec in eo quod sunt idem, quia sic conveniunt in essentia<sup>(t)</sup>, ergo etc.

Dicitur quod ad relationem realem [sufficit quod extrema] terminantia sunt diversa, sed non requiritur<sup>(v)</sup> quod secundum rationem terminandi sint diversa, quod probatur in creaturis et in Deo. Nam<sup>(x)</sup> suppono quod ignis per suam substantiam aliquam actionem generandi sibi simile potest habere, ignis autem ut terminat relationem fundatam super generationem<sup>(y)</sup> et secundum quod est ratio<sup>(z)</sup> ter-

<sup>f)</sup> O actionem et passionem. <sup>g)</sup> O quia pro et. <sup>h)</sup> O om. et. <sup>i)</sup> absoluta aut respectiva. <sup>k)</sup> O si primum. <sup>l)</sup> O secundo modo. <sup>m)</sup> O add. eorum. <sup>n)</sup> O om. sed; om. et; om. quia. <sup>o)</sup> O om. ut terminat . . . diversa. <sup>p)</sup> O om. diversa. <sup>q)</sup> O add. est. <sup>r)</sup> O om. tamen non e. d. <sup>s)</sup> O inquantum pro in hoc quod. <sup>t)</sup> O scientia pro essent. <sup>v)</sup> O om. sed non requiritur . . . diversa. <sup>x)</sup> O quia pro nam. <sup>y)</sup> O actionem generandi. <sup>z)</sup> O relatio pro ratio terminandi.

minandi relationem, non distinguitur realiter, quia sic convenit cum Deo<sup>(a)</sup>, quia generat sibi simile; unde si posset [sibi generaret suam propriam]<sup>(b)</sup> formam et substantiam, et ideo falsum est quod extrema relationis realis sunt diversa secundum quod terminant<sup>(c)</sup> ea; sed hoc patet expresse in divinis personis, quoniam relatio non est ratio formalis secundum quam Filius terminat generationem Patris, quia tunc non esset generatio, sed adaliquatio, ideo essentia quae communicatur<sup>(d)</sup> per generationem, est ratio formalis terminandi generationem, haec autem est eadem in Patre et in Filio; unde patet maiorem esse falsam.

Praeterea arguitur sic: quodcumque aliqua forma dat esse, impossibile est quod<sup>(e)</sup> illud esse plurificetur [nisi ut illa forma plurificetur,] ut si albedo det esse album plurificari<sup>(f)</sup>, nisi albedo plurificetur. Cum ergo sapientia det esse simile in Patre respectu Filii et e contra impossibile est relationem filiationis plurificari nisi sapientia plurificetur. Respondeo, licet maior sit vera de forma, quae dat esse formaliter ut<sup>(g)</sup> patet in exemplo adducto, non tamen est verum de eo quod dat esse causaliter, quia una causa pluribus effectibus potest dare esse, quoniam si sit<sup>(h)</sup> causa aequivoca potest dare esse pluribus diversis secundum speciem; et si sit causa univoca, potest dare esse pluribus eiusdem speciei successive vel simul, sed nullum adaequat potentiam suam activam. Nunc autem fundamentum, ut potentia<sup>(i)</sup>, dat esse simile non formaliter, quia formaliter dicitur<sup>(k)</sup> aliquid simile similitudine, sed ut dat esse simile fundamentaliter et causaliter.

Item, si eadem forma absoluta [sc. albedo] esset in duobus subiectis daret diversa esse<sup>(l)</sup> alba et tamen esset eadem forma.

Item, eadem albedo dat diversa similia esse respectu diversorum, patet ergo<sup>(m)</sup> quod maior est falsa.

Sed contra hoc arguitur quod<sup>(n)</sup> causa determinata producit effectum determinatum, sicut<sup>(o)</sup> forma determinata dat esse determinatum, ergo sicut<sup>(p)</sup> eadem forma non potest dare simul plura<sup>(q)</sup> esse, ita videtur quod causa determinata non potest simul producere plura determinata<sup>(r)</sup> sibi, sed scientia est determinata causa in divinis respectu filiationis quamvis ibi non sit proprie causa; ergo, etc.

Confirmatur: si eadem albedo esset in<sup>(s)</sup> duobus subiectis, non faceret nisi unam actionem disgregationis nec produceret nisi unum effectum, ergo, quamvis<sup>(t)</sup> eadem substantia sit in duabus personis, non tamen causabit nisi unam similitudinem et non duas nisi secundum rationem.

---

a) O eo pro deo. b) C communicare sibi propriam suam. c) O rationem terminandi eam pro sc. quod terminat ea; et pro sed. d) O generatur. e) O ut pro quod. f) O etc. pro plurif. . . plurificetur; C sapientia debet pro s. det g) O sicut pro ut. h) O si causa aequivoca. i) O om ut potentia. k) O donasset causaliter et fund. pro dicitur aliquid. . . causaliter. l) O om. esse. m) O unde patet maiorem esse falsam. n) O quia. o) O sed pro sicut. p) O si pro sicut. q) O sibi plura esse ergo pro s. p. esse et ita. r) O om. sibi. s) O in diversis subiectis esset. t) O licet una sapientia pro quamvis.

Respondeo: quod si sit causa determinata ad unum effectum secundum numeratum potest producere unum secundum numerum, si autem sit una causa determinata secundum speciem, potest in plures effectus, sicut prius dictum est.

Contra: quod eadem causa possit in plures effectus hoc est, quia habet plura receptiva et<sup>(v)</sup> plures rationes receptivas, ut patet de sole, unde quando agens est idem et ratio recipiendi<sup>(x)</sup> passiva est eadem et obiectum idem, tunc tantum erit unus effectus, et addendo obiectum per<sup>(y)</sup> intellectum et voluntatem, ubi agens et ratio recipiendi sunt idem, sed sapientia est eadem in Patre et Filio, et ratio recipiendi eadem, quia essentia, ergo similitudo, quae causatur<sup>(z)</sup> [ex] tali fundamento, et causa in tali receptivo erit eadem.

Respondeo quod quando agens est idem et ratio receptiva eadem in eodem recipiente, tunc concedatur maior quia productum est idem, sed quando eadem ratio receptiva [est in diversis recipientibus sive sit absoluta sive sit respectiva] distinguendum est quod aut est in illis recipientibus ut conveniunt in comparatione ad extra et tunc effectus est idem, ut patet in Patre et Filio respectu productionis Spiritus Sancti de potentia spirativa, quae est in<sup>(a)</sup> illis. Et de exemplo adducto, si esset eadem<sup>(b)</sup> albedo in duobus quod esset<sup>(c)</sup> una disgregatio; si autem illa ratio receptiva esset in diversis sc.<sup>(d)</sup> recipientibus, ut referuntur inter se et productionem habent, non est verum sicut est<sup>(e)</sup> in proposito; unde si illa in quibus est eadem albedo mutuo disgregarent se, essent diversae disgregationes.

Praeterea arguitur sic: magnitudo in divinis est infinitas, quae non dicit nisi gradum intrinsecum cuiuslibet alterius attributi, ergo aequalitas fundata super hanc magnitudinem, non erit formaliter distincta ex<sup>(f)</sup> identitate et similitudine, quod tamen contingeret si essent relationes reales.

Dicitur primo, quod ratio non est ad propositum, quia quaestio non quaerit si aequalitas sit alia relatio a similitudine, sed si sit relatio<sup>(g)</sup> in divinis.

Item, ad rationem dicitur quod sicut infinitas non dicit nisi gradum intrinsecum alterius<sup>(h)</sup> attributi, ita aequalitas non dicit nisi perfectionem et completionem alterius relationis communis ut similitudinis, ut patet de minus albo et magis albo, quia<sup>(i)</sup> quanto sunt magis aequalia in sua virtute, tanto sunt magis similia, unde in his quae non sunt mole magna<sup>(k)</sup>, aequalitas non est nisi perfecta similitudo et ita<sup>(l)</sup> in divinis, unde quaecumque sunt aequalia secundum quantitatem virtuales sunt similia, et<sup>(m)</sup> non e converso, et ideo aequalitas non est formaliter alia ratio in divinis a similitudine, sed est perfectio eius. Haec autem opinio praedicta non debet reputari nova, quia est opinio Bonaventurae<sup>2</sup>;

v) O om. et plures r. r. . . recipiendi passiva. x) O Om. et ratio rec . . . eadem. y) O propter. z) O add. vel oritur; C et pro ex. a) O quia illa comunis est. b) O om. eadem. c) O add. tunc. d) O om. sc. e) O om. est. f) O ab pro ex. g) O realis pro relatio. h) O attributorum pro al. at. i) O et pro quia. k) O add. et. l) O om. ita. m) O sed non.

quamvis enim non quaerat hanc quaestionem sub forma sua, tamen quicumque<sup>(n)</sup> intelligit latibulum(?) eius, potest percipere quod velit dicere quod sint relationes<sup>(o)</sup> naturales, sicut patet in Dist. 19<sup>b</sup> et 31 per multa dicta eius<sup>(p)</sup>, unde dicit quod istae relationes sunt idem causaliter, quia causantur ab eodem, sed non sunt idem formaliter, quia non esset verum, si distinguerentur tantum secundum rationem.

Similiter dicit in dist. 30 ubi quaerit an aliqua relatio dicatur de Deo ex tempore<sup>1</sup> et dicit quod Dei ad creaturam tantum est relatio secundum conceptionem nostram, unde apparet ex intentione eius quod nullam relationem simpliciter<sup>(q)</sup> ponit in Deo nisi realem et ita cum ponat in Deo sic<sup>(r)</sup> relationes communes manifestum est secundum intentionem eius, quod sunt ibi reales, hoc patet magis intuenti diligenter<sup>(s)</sup> dicta eius<sup>(t)</sup> circa has relationes.

Praeterea arguitur sic: forma quae complectitur totum ambitum suae speciei, non potest plurificari, ut patet de uno angelo, si totum ambitum suae speciei contineret; sed omnis relatio quae ponitur in divinis ad intra, totum ambitum suae speciei continet, quia quidquid est in divinis est infinitum, et ideo ponitur quod in divinis non potest esse nisi una generatio; ergo in Deo non est nisi<sup>(v)</sup> una tantum aequalitas, sed si esset relatio realis, una esset in Patre respectu Filii et econtra alia in Filio, et sic de Spiritu Sancto; ergo etc.

#### Collatio 24:

Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus Deo et creaturis.<sup>1</sup>

Quod non videtur<sup>(a)</sup>: quia si sic, aut esset conceptus generis, vel<sup>(b)</sup> speciei vel proprii vel accidentis, quae sunt praedicata dicta in quid de omnibus sufficienter<sup>(c)</sup> primo Thopicorum<sup>2</sup>. Non generis, quia tunc Deus esset in genere et ens esset genus, quod negat Philosophus 3<sup>o</sup> Methaphisic.<sup>3</sup>; nec species propter evidentem<sup>(d)</sup> rationem; nec proprium, quia sic conveniret uni tantum ut Deo vel creaturae; nec accidens, quia Deo nihil accidit, ergo, etc.

Item, maior est distantia creatoris ut Dei ad creaturam<sup>(e)</sup> quam substantiae et accidentis, quia substantia et accidens in aliquo esse conveniunt, non sic Deus et creatura; sed substantiae et accidenti nihil est commune univocum, ergo, etc. — Probo minorem<sup>(f)</sup>: Porphirius: si quis omnia entia vocet<sup>(g)</sup>, etc.

Si respondeatur, quod ille conceptus, qui dicitur unus, non dicitur unus simpliciter, sed secundum quid, scilicet aggregatione, quia

<sup>n)</sup> *O* quilibet potest percipere. <sup>o)</sup> *O* quod sunt reales pro quia . . . naturales <sup>p)</sup> *O* om. per multa dicta eius; *O* eadem causa pro idem causaliter. <sup>q)</sup> *O* om. simpliciter. <sup>r)</sup> *O* om. nisi r. et ita cum p. in d. sic; patet pro manifestum est. <sup>s)</sup> *O* om. diligenter. <sup>t)</sup> *O* add. multa. <sup>v)</sup> *O* om. nisi.

<sup>a)</sup> *O* om. videtur. <sup>b)</sup> *O* aut. <sup>c)</sup> *O* sufficienter de omnibus. <sup>d)</sup> *O* per eandem. <sup>e)</sup> *O* a creatura. <sup>f)</sup> *O* probatio minoris. <sup>g)</sup> *O* si quis inquit omnia entia vocet equivoca et non univoca nuncupabit.

continet duos conceptus, licet non percipiantur distincte ab intellectu<sup>(h)</sup>. Contra: si sint duo conceptus, ille unus de quo est certus, iam non esset certus de uno conceptu, sed de duobus, et ita esset certus et non certus.

Ad primum dicitur, quod divisio est insufficiens praedicamentorum univocorum<sup>(i)</sup> dictorum in quid, quia praedicamentorum dictorum in quid de aliis et univoce, quaedam sunt limitata, cuiusmodi sunt illa quatuor praedicata, quaedam autem sunt respectu illorum illimitata, quia dicuntur de illis et de illis<sup>(k)</sup>, quae non cadunt sub tota ordinatione illorum.

Ad secundum dicitur, quod maior est falsa vel dubia. Ad Porphyrium dico, quod loquitur ibi ut realis philosophus et ut metaphisicus, et concedo quod nihil reale sit commune Deo et creaturae, sive substantiae et accidenti. Vel dicendum, quod hoc non dicit secundum sententiam propriam sed aliorum, quod apparet ex littera sua: si quis, inquit. Iste, quis inquit, non ipse, sed alius, et ita videtur recitare opinionem aliorum.

Contra pedem, quando proponitur hoc nomen canis, certus sum quod sit conceptus canis, et tamen dubito utrum sit latrabile animal vel coeleste sidus, ergo si ratio fundamentalis sit bona, sequitur quod canis sit univocum ab illo<sup>(l)</sup>; quod est contra omnes.

Contra responsionem ad primum argumentum arguitur sic: Quod nihil tollit de ratione generis, quod non prohibet quin sit genus, sed esse sic univocum per illimitationem ad multa, non tollit rationem generis, quia ratio generis est de se illimitata ad omnia, quae sub ipso continentur, ergo si ens esset univocum non obstante sua illimitatione, adhuc posset esse genus, quod est contra Philosophum 3<sup>o</sup> Methaphisic., ubi probat ex intentione, quod ens non est genus, et multa alibi scriptura. Contra<sup>(m)</sup>: quando in aliqua quidditate sunt duo conceptus, unus determinabilis<sup>(n)</sup> per alium et alius<sup>(o)</sup> determinans alium, ille qui est determinabilis, est conceptus generis, et determinans est conceptus differentiae. Sed si aliquis conceptus esset communis Deo et creaturae et per aliquam contractionem determinaretur ad Deum ut [ens] in communi per ens increatum, sequitur quod Deus esset in genere et aliquid in Deo esset contrahibile, quod videtur<sup>(p)</sup> falsum.

Contra secundam responsionem est Damascenus in logica sua<sup>4</sup>: substantia non accipit totum terminum entis nec accidens, sed utrumque medietatem; sed si aliquid esset commune univocum, utrumque accipiet totum.

Ad primum dicitur, quod consequentia non valet, quia si hoc nomen canis est univocum conceptus secundum aliquam rationem, possum esse certus ut secundum rationem entis quod univoce conveniret utrique: et latrabili animali et coelesti sideri. Si tamen sint duo conceptus, prout convenit<sup>(q)</sup>, tunc certus sum, quod nihil

<sup>h)</sup> O ab intellectu distincte, <sup>i)</sup> O univoce. <sup>k)</sup> O om. et de illis. <sup>l)</sup> O ad illa pro ab illo. <sup>m)</sup> O om. contra. <sup>n)</sup> O unum determinabitur. <sup>o)</sup> O om. alius. <sup>p)</sup> O est pro videtur. <sup>q)</sup> O vel concedit contra.

est ibi commune nisi vox tantum; sed si sum certus de aliquo uno conceptu, [ille univocus est, si non sum certus de aliquo uno conceptu], tunc necessario, quando concipio hoc nomen canis, vel concipio latrabile animal vel coeleste sidus et non dubito sicut est<sup>(r)</sup> assumptum.

Ad secundum dicitur, quod aliquid aliud requiritur ad hoc<sup>(s)</sup> quod sit<sup>(t)</sup> genus, quia quod sit illimitatum hoc est<sup>(u)</sup> indifferens ad multa, quia requiritur quod tantum sit commune ad limitata et quod tantum de eis in quid praedicetur. Ens autem non est sic<sup>(v)</sup> limitatum sed<sup>(x)</sup> indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato<sup>(y)</sup> sicut illimitato, et ideo non est genus.

Respondetur<sup>(z)</sup> 30 Meth., quod sit univocum et tamen quod non sit genus, quia secundum eum ibi nullum genus<sup>(a)</sup> praedicatur in quid primo modo de differentiis, sed quia possibile in omni genere essentialiter vel est omnium, quae sunt in illo genere, differentia est actus; ergo si<sup>(b)</sup> ens praedicatur per se de differentiis aliquibus, sicut de primis et ultimis per se primo modo; ergo ens non est genus; ergo si non est univocum non est<sup>(c)</sup> ibi aliqua communitas nisi nominis et realis diversitas conceptuum potest praedicari<sup>(d)</sup> de differentiis et generibus, quod non est ad intellectionem suam.

Ad tertium dicitur, quod conceptus entis est determinabilis, sed non sic<sup>(e)</sup> determinabilis, quod sit genus, quia tunc haberet determinabilitatem<sup>(f)</sup> limitatam et possibilitatem extra rationem cuiuslibet actus et ipsum cum differentia superaddita<sup>(g)</sup> faciunt compositionem. Nec est inconueniens<sup>(h)</sup> quod Deus sit compositus in descriptione quam habeo de eo in mente mea, sicut cum intelligo<sup>(i)</sup> eum esse primum et purum actum, non possum resolvere conceptus istos in unum conceptum<sup>(k)</sup> simplicem, et ideo in descriptione<sup>(l)</sup> eius habeo conceptum compositum non tamen conceptum<sup>(m)</sup> in definitione sicut alii ponunt.

Ad Porphyrium dico quod loquitur<sup>(n)</sup> ut methaphisicus et<sup>(o)</sup> non ut logicus; ordinavit enim libros suos ad praedicamenta Aristotelis, ubi loquitur Aristoteles de praedicamentis secundum quod sunt res, sicut facit in 4<sup>o</sup> Meth. de sano, et non loquitur ut logicus.

Ad Damascenum, concludit oppositum, si substantia non capit totum terminum entis sed medietatem nec etiam antecedens sequitur quod loquitur de eis inquantum vere res sunt<sup>(p)</sup> extra animam, loquendo tamen de conceptu utrumque dicit totum terminum entis.

Ad principale: conceptus communis univocorum<sup>(q)</sup>, si contrahatur oportet quod contrahatur per aliquid additum<sup>(r)</sup>; aut est per se ens illud additum aut est ens aut non ens, quia illud quod con-

r) O om. est. s) O om. ad hoc. t) O add. aliquid. u) O sc. pro hoc est v) O sic est. x) O add. est. y) O quocumque pro ex hoc habetur; illimitatio sicut de limitato. z) O add. etiam. a) O add. per se. b) O sed; ens per se. c) O om. est. d) O probari. e) O add. est. f) O determinationem. g) O simul-addita. h) O consequentia. i) O intelligendo; O ens pro esse. k) O om. conceptum. l) O conceptione pro descrip. m) O add. sicut. n) O bi pro loq. o) O om. et. p) O om. sunt; creat. pro anim. q) O univoce. r) O si contrahatur oportet quod contr. p. a. a. illud additum aut est ens aut non ens.



trahit aliud, oportet quod sit extra rationem entis<sup>(s)</sup>, si est non ens, non contrahit.

Item, si sit aliquis conceptus univocus sequitur quod nulla erunt primo diversa vel distincta, quia semper conveniunt in illo communi vel distinguuntur per alia duo, [et illa alia in ente conveniunt et distinguuntur penes aliqua et illa aliqua] conveniunt in ente, et illa alia conveniunt in ente<sup>(t)</sup> et sic infinitum.

Item, tunc omnia aequivoca quantumcumque diversa essent univoca, quia convenirent in uno nomine et ratione.

Item, si ens esset univocum, ergo animal verum et animal pictum essent univoca, quia existens a remotis scit utrumque esse animal, non aliter (!) quod<sup>(u)</sup> animal determinat utrum verum vel pictum.

Item, si sit univocum Deo et creaturae, ergo aliquid in re correspondet univoce Deo et creaturae, quia aliter essent intelligentiae<sup>(v)</sup> et si abstrahentium non est mendacium, ergo<sup>(x)</sup> Deus et creaturae conveniunt in aliqua una re simpliciter et univoce, quod falsum est.

Ad primum dicitur, quod contrahitur, sed non per ens loquendo quiditative non de ultimis differentiis et primis, sed tantum per ens denominative<sup>(y)</sup>.

Ad secundum dico quod primo diversa sunt diversa, scilicet primo per differentias primas et ultimas, et de talibus non dicitur ens quiditative<sup>(z)</sup>, sed de aliis differentiis dicitur quiditative et non conveniunt in ente quiditative sed per accidens et denominative, quia tales differentiae simplices, et primae et ultimae, dicunt formaliter quale ens dicitur in quid; et ideo non dicitur formaliter<sup>(a)</sup> nisi de eis, quae formaliter dicunt quid vel includunt quid: tales sunt differentiae interpositae inter primum genus et ultimam speciem, quae<sup>(b)</sup> includunt conceptus, sc. quid et quale.

Ad tertium: abstrahentium non est mendacium, dico quod abstrahentes nihil affirmant vel negant sed tantum rei potentis habere multas rationes considerant unam rationem non considerando aliam, ut rei quantae non considerando quantitativam, non considerando<sup>(c)</sup> illam realitatem in essentia sua in se.

Ad propositum dico quod nulla realitas est communis Deo et creaturae, nec tamen intellectus est falsus, qui habet univocum conceptum de eis, quia utrumque obiectum, tam Deus quam creatura in se realiter habent unde possunt movere intellectum ad huiusmodi conceptus<sup>(d)</sup> faciendum in eo, nec tamen habent<sup>(e)</sup> univoca in aliqua re. Exemplum: eadem res<sup>(f)</sup> numero habet in se aliqua, quibus posset movere duos sensus et immutare realiter, et tamen sit<sup>(g)</sup> eadem res numero, sicut si<sup>(h)</sup> in hac albedine est eadem res numero haec albedo et albedo et color<sup>(i)</sup>, tamen alius est conceptus unius et al-

s) O eius pro entis. t) O add. sed nihil est extra rationem entis. u) O utrum verum vel fictum determinare. v) O intellectus licetum pro intel. x) O om. ergo. y) O add. dictum. z) O add. sed denominative. a) O add. in quid. b) O quia pro que; duos conceptus. c) O om. aliam ut rei quantae... non considerando. d) O conceptum. e) O sunt unita pro h. u. f) O add. in. g) O sunt. h) O om. si. i) O add. et.

terius. Similiter sortes potest movere intellectum sorteitatis, animalitatis, humanitatis, et tamen omnia sunt eadem res numero. Contra conclusionem<sup>(k)</sup> per responsonem: ergo sequitur quod in omnibus sit eadem realitas. Respondeo<sup>(l)</sup>: dico quod ad unitatem conceptus similiter non requiritur unitas conceptus simpliciter<sup>(m)</sup>, sed tantum unitas ordinis vel aggregationis.

Ad tertium dico negando consequentiam. Et cum probas quod existens a remotis cognoscit utrumque esse animal, scilicet animal verum et pictum. [Respondeo: non cognoscit animal pictum etiam existens a remotis, quia animal pictum et animal] habent conceptus contradictorios, nam animal de sua ratione essentiali includit vitam, pictum vero<sup>(n)</sup> caret vita; ergo videns animal verum<sup>(o)</sup> et pictum a remotis, non considerat utrumque esse sub ratione animalis<sup>(p)</sup>, quia uni per se opponitur ratio animalis; potest tamen utrumque habere [conceptum] communem entis ut ens, quia ille conceptus convenit utrique et illum conceptum esse univocum concedo, et non conceptum animalis ut animal nisi conceptus animalis accipiatur pro suo genere, scilicet pro conceptu entis in communi.

Item, per creaturam cognoscimus Deum secundum propriam rationem et quiditatem aliquo modo; ergo cum Deo et creaturae nihil sit idem realiter, non erit conceptus entis univocus Deo et creaturae. Probatio antecedentis: omne quod includit aliud<sup>(q)</sup> virtualiter vel formaliter potest facere conceptum eius in intellectu non solum communem<sup>(r)</sup>, generalem, sed proprium et specialem, sed creatura est huiusmodi, quia relative dicitur ad Deum secundum essentiam suam, et<sup>(s)</sup> illud quod est et relativa sunt<sup>(t)</sup> simul natura et intellectu, ergo unum includit essentialiter aliud et posito uno ponitur<sup>(u)</sup> aliud.

Item, homo secundum Aristotelem est felix in speculatione altissimarum causarum; haec speculatio non est alicuius obiecti communis sibi et aliis; ergo<sup>(v)</sup> specialis, sed secundum illam refertur ad Deum secundum rationem specialem, ergo aliquid speciale de Deo poterit cognosci et non tantum commune.

Ad primum istorum dico quod maior est vera, sed relativa non includuntur se virtualiter, quia quod<sup>(x)</sup> includit aliud virtualiter necessario, est prius illo et in cognitione et in esse, et ideo dicimus quod subiectum includit<sup>(y)</sup> passionem virtualiter et causa effectum includit virtualiter, unde generaliter nulla duo sub primo in esse includunt se virtualiter, scilicet nec etiam<sup>(z)</sup> simul in cognitione, sed relativa sunt simul natura et intellectu et re, ergo neutrum includit aliud virtualiter, quia neutrum essentialiter est posterius<sup>(a)</sup> aliquo, relinquatur ergo quod utrumque cognoscatur per aliquod tertium et simul et hoc est ens; ergo propositum, quia relationes duae causantur in intellectu ab aliquo communi abstracto ab eis, et neu-

k) O om. conc. l) O add. et. m) O similiter. n) O animal pro vero. o) O vivum. p) O om. quia uni per se opponitur ratio animalis. q) O aliquid. r) O add. et. s) O sed pro et. t) O om. sunt. u) O add. et. v) hoc pro e. x) O add. aliquid. y) O om. quod incl. z) O sunt pro et. a) O prius pro post.

trum est causa alterius nec prius alio inquantum talia. Similiter<sup>(b)</sup> includerent se mutuo virtualiter, cum impossibile sit intelligere lapidem nisi intelligatur relatio eius ad Deum, quae sit de essentia eius, et impossibile est intelligere relationem lapidis nisi intelligatur eius correlativum ex parte<sup>(c)</sup>, quia non est intelligere relativum sine termino et cum impossibile sit secundum eum intelligere relationem secundum propriam rationem nisi intelligendo fundamentum proprium relationis, sequitur a primo ad ultimum quod cognita relatione inter Deum et creaturam secundum propriam rationem, quod utrumque fundamentum cognoscetur secundum propriam rationem et quod relatio creaturae deducet et includit cognitionem essentiae divinae secundum propriam rationem eius; et<sup>(d)</sup> quod econtra de relatione ex parte Dei, quod<sup>(e)</sup> talis relatio est causa cognoscendi creaturam secundum eius propriam quiditatem.

Item, impossibile est quod unum relativorum includit essentialiter aliud vel formaliter, quia tunc utrumque caderet in definitione alterius et esset circulatio in definitionibus et unum esset prius et posterius seipso essentialiter, quia qua ratione unum includeret aliud essentialiter, eadem ratione et in<sup>(f)</sup> illud includeret aliud. Ad minorem negando<sup>(g)</sup> eam. Et ad probationem dico, quod lapis non includit formaliter relationem eius ad Deum nec est ipsa relatio essentialiter ad Deum, quia secundum beatum Augustinum, libro de Trinitate, omne quod relative dicitur est aliquid aliud, excepta relatione<sup>(h)</sup> et licet includeret, non tamen potest facere conceptum proprium de Deo nec de eius correlativo, quia simul cognoscuntur.

Ad aliud dico, quod felicitas est alicuius, cuius descriptio est ens summum vel ens actus cuius descriptio est ens summum et ita descriptio eius est illorum ad quae ad plus ei competentia possumus pervenire in hac [vita] ex naturalibus; et uterque conceptus descriptionis est conceptus communis quantum de se est et Deo et<sup>(i)</sup> creaturae, quia summum seorsum acceptum<sup>(k)</sup> sibi et aliis est actus et omnia talia sunt communia Deo et creaturae, conceptus tamen aggregatus ens summum convenit Deo per appropriationem, per intellectum componentem et dividendum, etc.

b) *O* add. si. c) *O* add. dei. d) *O* om. quod. e) *O* quia pro quod. f) *O* om. in. g) *O* nego. h) *O* om. et. i) *O* vel pro et. k) *O* conceptus.

## Adnotationes.

### Ad Collationem 18.

<sup>1</sup> Hac de re cfr. Quodlibetum II (editio Vivès, t. XXV, p. 80 s.); Op. Oxon., lib. I, Dist. II, quaest. 7 (ed. Vivès, t. VII, p. 519—549). — Summarium huius quaestionis codex Vaticanus lat. 890 (fol. 5 r b) sequenti modo exhibet: «Utrum in divinis possunt esse plures emanationes unius rationis. Ibi nota contra solutionem de exhausta fecunditate. Ibidem nota plures rationes quod in divinis sint plura verba et quod verbum essentiae et creature et verbum essentiae et bonitatis sive alicuius attributorum non est idem verbum, nec verbum essentiae et proprietatum. Ibidem quomodo Deus de non cognoscente intuitive fit cognoscens intuitive sine mutatione cognitionis suae. In 5 responsione nota rationem quod spiratio

activa est perfectio simpliciter, licet sit relatio, et quod potentia productiva est perfectio simpliciter et quomodo non.»

<sup>2</sup> Cfr. edit. Vivès, t. XXV, p. 81, n. 13: »verbum illud exhaustiri, si proprie accipiatur in corporalibus, denotat nihil illius quod exauritur remanere in illo in quo praefuit, ut patet de aqua in puteo; isto modo non potest intelligi in proposito, quia faecunditas non exauritur sic per productionem filii, quia tota ipsa eadem semper maneret in patre...»

<sup>3</sup> Cfr. Aristotelis, lib. *Physicorum*, lib. II, cap. V, n. 13 (Mauro-Bringmann, *Aristotelis opera omnia*, p. 43, Parisiis, 1886. — *Metaph.*, lib. V, cap. II, num. 12 (edit. cit., p. 357).

<sup>4</sup> Cfr. Aristotelis lib. *Physicorum*, cap. X (edit. cit., p. 100, 102, 106).

<sup>5</sup> Cfr. Migne, P. L., t. XLII, col. 923.

<sup>6</sup> Exemplum de sole in Quodlibeto sic sonat: »si sol illuminaret universum una illuminatione adaequata sibi intensive, quia scilicet ita perfecte sicut posset illuminare, et extensive, quia scilicet illa illuminatio esset totius illuminabilis, quod posset esse illuminatum a sole, si ille actus semper staret, ita quod sol non posset habere aliam illuminationem, hoc non esset, quia simpliciter repugnat soli, ut est principium illuminativum, quod sit principium alterius illuminationis, imo solummodo ex hoc quod totale suum passivum est proportionabiliter actuatum... Numquam est ergo necessitas istius unitatis, ex hoc quod una productio semper stat.» (Cfr. edit. Vivès, t. XXV, p. 82.)

<sup>7</sup> Cfr. Migne, P. L., t. XLII, col. 1077.

<sup>8</sup> In hac Collatione ad probandum, quod non possunt esse plures productiones eiusdem rationis in divinis, adducitur una ratio, et ratio stat in hoc: repugnat dari plures productiones eiusdem rationis, quia productum est adaequatum et semper manet idem actus producendi et sic tota faecunditas producentis exauritur. Cavellus alique testantur Duns Scotum Henricum Gandavensem prae oculis habuisse, ubi in Quodlibetis hanc rationem impugnat (cfr. edit. Vivès, t. XXV, p. 81). Hic in nostra Collatione expresse dicitur »scilicet per Gandavensem«. Codex vero 300 Collegii Gaio-Gonvillensis Cantabrigiae (de quo codice alibi sermo erit) doctrinam, quam in materia, de qua agimus, Subtilis refutat, G. Warre ascribit. In lib. enim I, dist. II codicis, de quo sermo, probatur, »quod productiones sunt tantum due non plures nec pauciores«. Inter alia argumenta inveniuntur quaedam ex operibus Duns Scoti et magistri eius G. Warre desumpta. »Item quod non sunt plures productiones eiusdem rationis... probatur sic et bene iudicio meo (in margine: Warra) quandoque aliquis actus adequat totam potentiam agentis et habet per consequens terminum adequatum eidem potentie, si ille actus semper maneat et stet, impossibile quod alius actus eiusdem potentie eliciatur ab eodem agente et quod alius terminus eiusdem rationis...; sed actus generandi in divinis adequat totam potentiam generantis; generat enim sibi equale. Similiter actus spirandi adequat totam potentiam spirantis... Contra istam rationem arguunt aliqui sic (ad calcem: Duns): aut intelligunt de equatione intensiva vel extensiva... Confirmatur ista ratio per exemplum: si enim sol semper staret et causaret unam illuminationem sibi adaequatam, quia tamen ista cessante ponitur in aliam...« Denique argumentum Duns refutat: »Sed iudicio meo ad rationem istam potest faciliter responderi...« — (Videsis in nostro op. cit., p. 59—62, argumenta quibus ostenditur historice certum esse Warram magistrum Duns Scoti fuisse. Testimonio codicis Cantabrigiensis non amplius indigemus ad probandum id quod iam probatum est.)

#### Ad Collationem 19.

<sup>1</sup> Cfr. Scotum, lib. I Sent., dist. XIX, quaest. I, dist. XXX et XXXI, in utroque scripto. — En summarium hujus Collationis iuxta codicem Vatic. lat. 890, fol. 5rb: »Utrum in Deo sint alique relationes ad intra preter relationes originis. Hic inquit, an relationes communes divine sint

reales; an relationes reales requirant fundamenta realiter distincta. Ibidem nota quomodo stante unitate rationis receptive plurificatur recepta et quomodo non. Ibidem nota quod relatio equalitatis in divinis non est aliud a relatione similitudinis licet sit relatio realis. Ibidem nota rationem quod in divinis non sit nisi una relatio equalitatis.»

<sup>2</sup> Hanc Collationem Duns Scotus Parisiis, ubi S. Bonaventura bene notus erat, habuit. In codice enim 65 Coll. Mertonensis post hanc Collationem legitur: »Explicit Collatio Parisiensis...« — Duns Scotum doctrinam Bonaventurae »antiqui Doctoris« sedulo propugnasse, alibi ostendimus (videsis nostrum op. cit., p. 81—82).

<sup>3</sup> Cfr. S. Bonaventurae Opera Omnia, t. I, p. 342. Quacchi, 1882. In dist. XIX, art. Unico, quaest. I, quaeritur: »Utrum in divinis ponenda sit aequalitas.« In Scholio, p. 343 legitur: »Ex sententia communi haec tres communes relationes identitatis, aequalitatis et similitudinis correspondent his tribus generibus: substantiae, quantitati et qualitati.«

<sup>4</sup> Cfr. S. Bonaventurae Opera Omnia, ed. cit., t. I, p. 520—527.

#### Ad Collationem 24.

<sup>1</sup> Cfr. alia opera Duns Scoti, ubi multa haec de re inveniuntur, ita: Meth. lib. IV, quaest. I (editio Vivès, t. VII, p. 145—155); Op. Oxon., lib. I, dist. III, quaest. I (editio Vivès, t. IX, p. 17—24); Op. Oxon., lib. I, dist. III, quaest. 3 (editio Vivès, t. IX, p. 102—125); lib. I, dist. VIII, quaest. 3 (Vivès, p. 580—595); lib. II, dist. III, quaest. I (Vivès, t. XII, p. 6). De Anima, quaest. 21 (Vivès, t. III, p. 612—616).

Notum est doctrinam de univocitate inter notas characteristicas systematis J. Duns Scoti enumerari. Cfr. hac de re Scaramuzzi, Il pensiero di Giovanni Duns Scotto nel mezzogiorno d'Italia, p. 43—47. Roma, 1927; Bertoni, Le B. Jean Duns Scot, p. 190. Levanto, 1917. A scotistis autem aliter ac aliter doctrina Duns Scoti de univocitate entis exponitur. Ab adversariis vero sententia hac de re tum Scoti tum Scotistarum acriter impugnatur. Ita ex gr. Farges et Barbedette scribunt: »Errant adhuc Scotus et Pantheistae, qui pessime asserunt ens univoce de omnibus esse praedicandum (Philos. Scolast., 5. éd., vol. I, p. 234). Rousselot affirmat: »La notion de Dieu et celle de la substance sont les deux notions principales sur lesquelles D. Scot et Spinoza se rencontrent« (Étude sur la Philos. du moyen âge, t. 3, p. 18). De his omnibus multa invenies apud P. Zachariam Van de Woestyne, Scholae Franciscanae aptatus Cursus Philosophicus, t. I, p. 490—509. — Quaestio, quam nos nunc primum typis mandamus, forsitan in hac summi momenti materia aliquid lucis afferet.

<sup>2</sup> Cfr. Primo Topicorum, lib. I, cap. V. (Maurus-Ehrle, Aristotelis Opera Omnia, p. 399 squ. Parisiis, 1885).

<sup>3</sup> Aristot. Metaph., lib. III, cap. IV (Aristotelis Opera Omnia, editio cit., p. 313 squ.).

<sup>4</sup> Migne, P. G., t. XCVI, col. 570: »En quo pacto nec substantia integram entis definitionem non receperit, neque accidens; verum substantia dimidiam tantum partem, accidens item dimidiam alteram partem.«

## ȘAMANIZEM. (Le chamanisme.)

*Dr. Lambert Ehrlen*

### Sommaire.

**Les faits.** — C'étaient les savants russes qui, étudiant les tribus sibériennes, ont introduit dans la terminologie de l'éthnologie la catégorie du chamanisme qui signifie aujourd'hui toutes sortes de sorcellerie (magie) à l'aide de laquelle les races primitives invoquent l'intervention des esprits.

Parmi les 900.000 habitants de la Sibérie, il y a 30.000 Paléosibériens (Itèmes, Tchoukchis, Coryaks etc.), le reste est composé par les Néosibériens (Tchoungouses, Mongols, Turcs, Samoyedes, Finnois).

Chez les tribus sibériennes, le chaman est le médiateur officiel entre la tribu et les esprits. Appelé par les esprits mêmes à la vocation de chaman le candidat doit s'y préparer par un noviciat d'un régime rigoureux. L'initiation définitive se fait par une série de pratiques magiques où « l'arbre » du chaman et l'aspersion avec le sang d'un animal sacrifié jouent un rôle important; le second élément rappelle les mystères classiques des Orientaux.

L'appareil du chaman comprend un costume à part qui représente un animal (dont trois types sont en vogue: ours, renne, oiseau), un tambourin, un sceptre et un masque; le rite (la cérémonie), ressemblant beaucoup aux pratiques du spiritisme moderne, se compose de toute une série de formules magiques, d'invocations et imprécations des esprits, de danses (symbolisant le voyage du chaman dans la région des esprits), d'immolations d'animaux.

**L'analyse.** — Le ch. suppose une révolution des esprits ou du premier homme contre l'Être suprême; on peut le définir comme un système de pratiques amORALES et irrATIONALES par lesquelles l'homme tâche d'exploiter les forces spirituelles qui se sont émancipées de l'Être suprême. Le chamanisme se modifie selon les différents types de civilisation.

Dans la civilisation primitive du boumERANG, où l'Être suprême commence à se confondre avec l'ancêtre de la tribu, le chaman veut engager l'aide de l'ancêtre simplement par des formules d'enchantement; il n'y a ni initiation, ni costume particulier, ni sacrifice, ni masques: l'ancêtre fonctionne encore comme médiateur entre l'Être suprême et l'homme.

Avec l'avènement de la civilisation matriarcale, le chamanisme se complique. C'est la Première Mère qui remplace l'ancêtre et l'Être suprême. Les esprits de la terre mènent une action sournoise contre la divinité et ils aspirent à dominer les hommes, qui doivent leur rendre hommage par des sacrifices sanglants, le sang symbolisant les âmes. Une mythologie lunaire phantastique doit dissimuler et justifier cette tendance révolutionnaire des esprits en prétendant l'identité de l'ancêtre avec la lune; par conséquence: toutes les phases de la lune croissante naissent de la lune sombre, également toutes les forces vivificatrices de la terre et de l'homme proviennent de l'ancêtre qui s'est décomposé sous la terre; en outre, les phases de la lune décroissante naissent de la lune claire, ainsi tous les mauvais esprits prennent leur origine de l'ancêtre.

L'hostilité entre la civilisation primitive du boumERANG au type patriarcal et celle plus récente au type matriarcal s'accuse en Sibérie par l'opposition entre le chamanisme blanc et noir et le chamanisme familial et professionnel. Les chamans blancs et familiaux n'étaient, au commencement, autre chose que les pères de famille, qui, reconnaissant encore la domination de l'Être suprême, dirigeaient les cérémonies; les chamans noirs, au contraire, prenaient leur origine dans la civilisation matriarcale et personnifient les esprits révolutionnaires. Une phase nouvelle de la civilisation matriarcale, celle, qui aménait les sociétés secrètes, a créé en Sibérie le type classique du chaman, les chefs des sociétés secrètes étant des chamans

par excellence. Le costume grotesque, les masques, les tambourins semblent d'avoir pris naissance dans les sociétés secrètes; tout cet appareil symbolise l'ancêtre lunarisé. Le chamanisme classique est tout-à-fait étranger à la civilisation ancienne des régions septentrionales (Samoyedes et Esquimaux), étranger à la civilisation primitive du boumerang (chez les Coryaks) et étranger encore à la civilisation des nomades. Pendant que ces trois civilisations reconnaissent la domination de l'Être suprême, le chamanisme lui est essentiellement hostile; en outre il appartient à une civilisation plus récente.

**Literatura.** — Anučin, V. I., Očerok šamanstva u Jenisejskih Ostjakov. Sbornik Muzeja po Antropologiji i Etnografiji pri I. Akad. N. II, 2 (1914). — Bogoras, W., Yesup, North Pacific Expedition VII, The Chuchchee, 1904—1909. (Yesup je zbirka etnoloških raziskavanj, imenovana po ameriškem mecenu Yesupu, ki je več znanstvenih ekspedicij v dežele okoli Berninškega morja financiral. V naslednji razpravi bom to zbirko navešal s kratico Y. in dostavljal zvezek in stran; n. pr. Bogoras, Y. VIII, 370, t. j. Bogoras v zbirki Yesup, zv. VIII., str. 370.) — Buschan, G., Illustrierte Völkerkunde II. Stuttgart 1923. — Czaplicka, A., Aboriginal Siberia. Oxford 1914. — Čubinov, Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zaubers. Frankfurt. — Gahs, A., Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern. Semaine d'Éthnologie religieuse IV. Paris 1926. Pag. 217—232. — Gahs, A., Kopf-, Schädel und Langknochenopfer bei den Renttiervölkern. Festschrift P. W. Schmidt gewidmet. Wien 1928. Pag. 231 ss. — Holmberg, U., The Shaman costume and its significance. Turku (Finland) 1922. — Jochelson, W. J., Yesup, North Pacific Expedition VI, The Koryak. — Nioradze, G., Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart 1925. — Nordeskjöld's, A. Erik, Nordpolarreisen 1858—1879. Deutsch. Leipzig 1880. — Radloff, V. V., Das Schamentum und sein Kultus. Sonderabdruck aus Sibirien II. 1885. — Sandschejew, G., Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. Anthropos 1927, pag. 589 ss.; 1928, pag. 538 ss., 967 ss. — Schrenk, L. v., Reisen und Forschungen im Amurland. III. Band u. Anhang. 1881. — Steller, G. W., Beschreibung von dem Land Kamtschatka. Frankfurt 1774. — Širokogorov, S. M., Opyt izsledovanja osnov šamanstvu u Tunguzov. Učen. zapiski istor.-filol. fakulteta v Vladivost. I, 1, 47—108. Vladivostok 1919. — Teit, J., Yesup II, The Thompson Indians, the Lillooet Indians. — Vasiljev, V. N., Šamanski kostum in boben pri Jakutih. Sbornik Muz. po Antropol. i Etnograf. I. Akad. N. I, 18 (1910).

Naziv »šaman« izvirna iz Sibirije, in sicer iz jezika Manču (Czaplicka str. 197) ter pomeni »vzhičen, prevzet«. Čunguzi rabijo besedo »šaman« za onega, ki kliče duhove. Pa bržkone so tako Čunguzi kakor Manču prevzeli to besedo s stvarjo vred od drugod (cfr. Širokogorov str. 47 s.). Ruski pisatelji, ki so zbrali mnogo snovi o življenju in mišljenju sibirskih narodov, so začeli rabiti besedo »šamanstvo« za vse pojave duhovne magije sibirskih narodov; odtod pa je beseda polagoma prešla v etnološko terminologijo sploh. Šamanstvo je danes etnološki naziv za magijo, ki deluje s pomočjo poklicanih duhov.

Razprava je posvečena proučavanju šamanstva v Sibiriji. Ker moramo v razpravi neprenehoma navajati imena raznih sibirskih narodov, podamo najprej kratek etnografski pregled Sibirije z zemljevidom.

V Sibiriji prebiva (razen Rusov in drugih Evropejcev) nekaj nad 900.000 domačinov, ki jih nazivajo etnologi s skupnim imenom **Uralo - Altajce**.

Med njimi sta dve neenaki skupini:

**I. Starosibirci** (okrog 30.000): Čukči, Korjaki, Itelmi, Jukağiri, Jenisejci, Giljaki in Ainu, ki so prišli od juга, bivali v srednji Sibiriji iñ bili potisnjeni od Novosibircev deloma na Jenisej deloma na vzhodno obal in v skrajno severovzhodno Azijo.

**II. Novosibirci** in sicer:

**Čunguzi** (66.000), ki so, prišedši od juга, se vrinili kot žagozda med Jenisejce in vzhodne Starosibirce;

**Mongoli** (Burjati, 400.000), ki so, prodirajoč od juга, šele pred nekaj stoletji zasedli ozemlje na obeh straneh Bajkalskega jezera;

**Turki** (okrog 400.000), ki bivajo kot Tatarji, Televti, Kačinci, Altajci, Urjanhajci itd. v Altajskem in Sajanskem gorovju, kot Jakuti (250.000) bolj na severu v obrečju Lene, kamor so se umaknili pred Burjati ter razdelili Čunguze na zahodne in vzhodne;

**Samojedi** (16.000), ki živijo na skrajnem severu ob izlivu rek Oba in Jeniseja;

**Ugro-Finci** (Ostjaki, Voguli, 25.000) južno od Samojedov (Buschan str. 276).

## I. Zunanje oblike šamanizma.

Za šamana rabijo sibirski narodi različna imena, n. pr. Burjati »buge«, »bö«, Tartari in Altajci »kam«, Jakuti »oiun«, Kirgizi »baksa«, Samojedi »tadibej« (Czaplicka str. 198).

Nekateri narodi izražajo že v imenu svoje nazore o šamanstvu. Čukči imenujejo šamane »enenlit«, »one, ki imajo duhove« (Czaplicka str. 169); Korjaki: »ene'nalán«, »od duhov navdihnjen človek« (Y. VI, 47); Sojoti (Turki): »aloystain virgin«, t. j. »obseden od zlih duhov« (Nioradze str. 50); Jenisejci: »dadij«, t. j. »človek, ki ni pri pravi pameti« (Anučin); Altajci: »tes bazin yat«, »duh umrlih prednikov ga napade in duši« (Czaplicka str. 177).

Po naziranju sibirskih narodov, kakor ga nam slikajo ruski pisatelji, je šamanstvo stalna, od naroda potrjena



institucija duhovne magije. Potemtakem so šamani osebe s posebno živčno dispozicijo, ki jih narod ali izbere ali vsaj prizna za oficijelne posredovalce med seboj in med duhovi. Šaman poziva in obvladuje »svoje« duhove z ustaljenimi obredi v to svrhu, da odvrta vpliv zlih duhov (bolezen, slab lov itd.) ali izrablja njihovo moč v slabe namene in da zna vedeževati o bodočnosti.

Pravi šamani so navadno nositelji in ohranjevalci narodnih tradicij in izvedenci v ljudskem folkloru ter se usposobijo za svoj poklic s posebno iniciacijo; uživajo izreden socialni položaj ter vršijo svoj poklic v posebni noši<sup>1</sup>.

### Poziv šamana.

Po naziranju Šibircev nikdo ne postane šaman iz lastne volje ali moči, ampak mora biti v to pozvan od duhov. Navadno pozove novinca k šamanstvu duh pradeda ali umrlega šamana ali tudi kak zli duh<sup>2</sup>. Pozivu se šaman ne more in ne sme upirati, sicer ga

<sup>1</sup> Garma Sandšejev (Anthropos, 1927, str. 589), ki je rojen Burjat, pravi, da so šamani posredniki med ljudmi in duhovi, večši o domačih zdravilih, nositelji plemenskih izročil; njihova glavna naloga je varovati Burjate zlih duhov.

Širokogorov, ki je v letih 1912.—1917. proučaval Čunguze ob Amurju in v Mandžuriji, opredeli šamanstvo tako-le: Šaman je oseba, ki more poljubno namestiti v sebi svoje duhove, razpolagati z njihovimi silami ter po njih priti v stik z drugimi duhovi; njegov glavni boj je proti duhovom boleznem in onim, ki ovirajo duše umrlih na njihovem potovanju v svet duhov ali ki preprečujejo uspešen lov. Šaman nadalje mora imeti ustaljen obred, in rod mu mora priznati poseben socialni položaj (str. 50).

Še širše slika Anučin (str. 30) nalogo šamanov med Jenisejci: šaman mora obvladati duhove, da mu pomagajo v boju proti zlim duhovom boleznem, da mu dajo bistrovidnost pri vedeževanju o srečnem lovu, o rojstvu in ženitvah; biti mora obenem dober propovednik in kolednik, ki zna prednašati stara izročila. Njegov položaj mora narod priznati; odločuje skupno o njegovem napredovanju.

<sup>2</sup> Pri Burjatih more postati šaman samo tisti, ki ima šamane med svojimi predniki; pa tudi tak ne samovoljno, ampak pride duh pradeda »utxa« in ga pozove (Sandšejev, Anthropos, 1928); pri Altajcih istotako.

Pri transbajkalskih Čunguzih se mora mrtvi šaman prikazati in pozvati novinca (Czaplicka str. 177); pri Jenisejcih se prikaže novincu umrli šaman z vsemi duhovi, ki so mu bili podrejeni, in sicer se deduje dar šamanstva tako, da se menjavata spola (Anučin, uvod).

zadene smrt, pravijo Čukči (Y. VII, str. 418). Navadno se šamani neradi in le prisiljeno vdajo novemu poklicu. Čunguz Tiuspiut je izjavil: »Videl sem z očmi in slišal z ušesi stvari, ki jih drugi niso videli in slišali. Devet let sem se boril in sem zbolel na smrt, odleglo mi je, ko sem začel šamaniti, in če dolgo časa ne šamanim, sem bolan« (Sieroszevski, Dwanašzce lat w kraju Jakutów, 1900, str. 396, cit. Czaplicka str. 173).

Vsi šamani, katere je Sandšejev poznal med Burjati (Anthropos 1928, p. 538 s.), so izjavili, da jim je bilo silno zoprno, oprijeti se šamanskega poklica.

Poziv duhov se kaže na novincu v posebnih histeričnih napadih. Mladi fant postaja zamišljen, ne je, gre v tajgo (sibirski gozd), ima prikazni itd. Pri Čunguzih (Širokogorov str. 90) nastanejo med mladimi sorodniki umrlega šamana strašne bolezni; postanejo zamišljeni, fantazirajo, bežijo v tajgo, imajo histerične napade; rodu preti pogin, če bi v doglednem času ne izbrali šamana izmed njih. Večina šamanov pri Čukčih je bila histerična, polblazna (Y. VII, str. 415); občutljive osebe, »minir kilgin«, t. j. plašljivi ljudje so kandidati za šamane.

Pri določitvi novega šamana sodeluje večkrat tudi rod (Širokogorov str. 90). Če namreč mladi začnejo kazati znake šamanizma, da prehajajo v ekstazo, drhtijo, skakajo, škripljejo z zobmi, se starejšine rodu posvetujejo in izberejo izmed njih enega za šamana rodu; določijo mu dan, da sme prvič darovati duhovom.

### Priprava in slovesna iniciacija.

Preden začne šaman vršiti svoj poklic, se mora nekaj časa zanj »trenirati«. Novinec se mora dalj časa vzdržati mastne in preobilne hrane; to velja vsaj za nekatere narode (Čukče, Altajce, Burjate, Jakute; Y. VII, 424; Nioradze str. 55). Pri nekaterih narodih taka priprava ni potrebna (Samojedi).

Pri nekaterih novošibirskih narodih se vrši po noviciatu formalna, komplicirana iniciacija šamana; tako pri Jakutih in

---

Altajci pravijo, da novinca napade duh prednikov. Čukči pravijo, da pride klic ali po notranjem glasu ali po zunanjem predmetu (posebna oblika kamena itd. (Bogoras str. 418).

Neki šaman med Jukagiri se je pritoževal, da so ga zli duhovi silili in mu grozili s smrtjo, če bi se jim ne vdal (Jochelson IX, 33).

Burjatih. Pripuzoff (Materials for the Study of Shamanism among the Jakut 64—65, cit. Czaplicka str. 185) opisuje tak obred pri J a k u t i h. Stari šaman (oče-šaman) povede novinca na hrib, ga obleče v šamansko nošo in mu postavi ob eno stran devet deviških fantov, ob drugo stran devet deviških deklet. Novinec mora ponavljati za starim šamanom izvestne zakletve in obljubiti, da bo vse zapustil, kar mu je drago, in služil duhovom. Oče-šaman mu razloži, kje bivajo izvestni zli duhovi. Novinec mora potem zaklati žival in se poškopiti z njeno krvjo. Stari šaman mu izroči idol osebnega duha-varuha, »eme-gijet« (okroglo, preluknjano ploščo), ki ga nosi pri šamanjenju na prsih.

Pri Burjatih traja priprava po več let, iniciacija se vrši v več etapah. Pred prvo inicijacijo še mora novinec podvreči obredu očiščevanja. Oče-šaman in njegovi deveteri pomočniki udarijo novinca na pleča z brezino metlico, ki so jo namočili v vodi, kateri je primešana kri nalašč zaklanega kozla; oče-šaman kliče na pomoč šamanske prednike novinčeve. Ta obred čiščenja se ponovi vsako leto, pa tudi mesečno ob mlaju; če je bilo omadeževanje veliko, se vrši obred s krvjo.

Inicijacija sama (kherege-khulkhe) se vrši tako-le:

Dan pred obredom napravijo iz brez, ki rastejo na grobovih ulusa (rodu), dva droga ali dve palici, ki imata na vrhu podobo konja. Na dan obreda zasade v jurti novinca brezo s koreninami, tako da sega z vršičem skozi dimnik nad streho (š a m a n s k o d r e v o); to drevo ostane kot stalni simbol šamana v njegovi jurti. Pred jurto zasade še tri breze ter devet brezinih mladik in devet kolov. Kandidat mora zlezti po brezi skozi dimnik na streho in tam klicati duhove (Agapitoff and Khangloff, Materials for the Study of Shamanism in Siberia, 42—53, cit. Czaplicka str. 188). Potanin ima drugo verzijo: štiri šamani nesejo novinca na koži k deveterim brezam in on mora skakati s kože na prvo brezo, potem na drugo, tretjo zaporedoma in zopet v isti vrsti nazaj na kožo (Czaplicka str. 188).

Krvni obred je pri Burjatih (Stieda, Das Schamentum d. Burjaten, Globus 1887, 282—283 in Curtin, A journey in Southern Siberia, London 1909) v tem, da mora curljati srčna kri zaklanega kozla na šamana; torej pravi *κριοβόλος* starih misterijev.

## Oprema šamana.

### 1. Noša.

Pravi šaman mora imeti svojo posebno nošo, ki jo nosi pri šamanjenju na golem telesu ali vsaj tako, da je navadna obleka popolnoma zakrita. Ta noša obsega: posebno pokrivalo za glavo in obraz, suknjo, rokavice, visoko obuvalo do kolen ali nad kolena.

Šamanska noša je bila predvsem v navadi pri turških, mongolskih, čunguskih plemenih; danes polagoma zginja.

Pri Lapih in fino-ugrijskih plemenih (Ostjakih, Vogulih) niti v prejšnjih časih ni bilo celotne šamanske noše.

Tudi Starosibirci nimajo posebne noše; Jukagiri so prevzeli nekatere kovinaste naveske od Jakutov (Czaplicka str. 205; Y. VII, str. 458). Pri Korjakih Jochelson ni videl posebne noše, razne naveske in franže so prevzeli od Čunguzov (Czaplicka str. 171, 208).

Vsa noša tvori enotno celoto, ki naj predstavlja šamana kot žival; trije tipi so ugotovljeni: tip jelenji, ptičji in medvedji (Holmberg str. 13)<sup>3</sup>.

Tako nosi šaman na glavi železen obroč, iz katerega se vzpenja železno jelenje rogovje (n. pr. pri Jenisejcih, Burjatih); ali ima pokrivalo s kljunom in ptičjimi očmi; ali si posadi na glavo kožo medvedove glave (pri Samojedih). Suknja (ali plašč) je opremljena z mnogoštevilnimi naveski, ki naj simbolizirajo to ali ono žival. Prav tako posnema obuvalo obliko jelenje, ptičje ali medvedje noge.

Geografsko so omenjeni trije tipi tako razdeljeni, da prevladuje jelenji tip na severu (Samojedi, Jenisejci, Jakuti, de-

<sup>3</sup> Gmelin poroča (Reisen durch Siribien, 1751. II. 44—45, pri Holmbergu, str. 15), da je videl v 18. stol. pri Čunguzih šamane, ki so nosili na ramah razvejeno železno rogovje. Železne paličice in drogovci predstavljajo kosti soba, ptice, medveda. Pri ptičjem tipu visijo dolga remena od rokavov, ki jih narod imenuje kreljuti, majhni ploščati naveski so »perje« ptice. Plašč ima obliko ptičje kreljuti kakor naš frak; o šamanu se pravi, da leti po zraku.

Plašč nosi večkrat toliko železnih in bakrenih naveskov, da tehta n. pr. pri Jakutih 25—30 kg (Vasiljev). Ploščic, paličic, prečnih drogov, kolcev je 20—30. Priveski in naveski so ali iz remen (na Altaju) ali kovinasti (bolj na severu; Nioradze str. 74). Za severnega jelena (Renntier) bom rabil hrv. besedo s o b.

loma Burjati, Čunguzi), ptičji tip bolj v centralnih pokrajinah (Altajci, severni Mongoli, Čunguzi, Jakuti), medvedji tip na skrajnem zapadu (deloma med Samojadi, Jenisejci) in skrajnem vzhodu (ob Amurju).

Tipi se najdejo redkokdaj v čisti obliki, večinoma so kombinirani, kakor n. pr. vsi trije pri Jenisejcih, po dva pri Čunguzih in Burjatih.

Obleko in obeske poškrope ponekod, n. pr. pri Jakutih, s krvjo živali, ki je iz njih kože ustrojen plašč. To imenujejo: krmiti, nasititi zle duhove (Čubinov str. 43). Po smrti šamana obesijo oblačilo na kako drevo blizu njegovega groba, kovinaste naveske pa hranijo za bodočega šamana.

## 2. B o b e n.

Boben je kot šamansko orodje v navadi predvsem pri novosibirskih narodih, ki imajo več ali manj isto ime zanj: tünur, tüngür... Šaman ga ne da v roke nikomur drugemu ko svojemu pomočniku.

Pri starosibirskih narodih šamani sicer tudi rabijo boben pri svojih obredih, toda Jukagiri so prevzeli boben z železnimi pritklinami, rogovi i. dr. od Jakutov (Czaplicka str. 209). Pri Korjakih je boben bolj orodje, deloma igrača v vsaki družini, tako da šaman ne prinese lastnega bobna, ampak vzame kar družinskega. Itelmi šamanijo brez bobna (Steller str. 277).

Boben ima lesen obroč, preko katerega je prepeta koža, ali samo na eni strani ali na obeh straneh.

Pri nekaterih plemenih je predpisan poseben obred za izdelovanje bobna. Tako mora šaman pri Jakutih obesiti svojo obleko z naveski na mecesnovo drevo, zaklati žival, poškropiti z njeno krvjo drevesne korenine in potem odsekati od debla nekaj lesa za boben, pa tako, da drevo ne usahne (Vasiljev). Tudi pri Lapih se mora boben izdolbsti iz drevesa (Czaplicka str. 228).

Pri Jenisejcih, Jukagirih nosi boben na obroču izbokline, ki naj simbolizirajo robove (Anučin, uvod); pri Jakutih je devet takih rogov. Boben je čestokrat poslikan, in sicer tako, da kaže slika dve polovici, gornji in spodnji svet. Na prvem so naslikani nebesni svod, solnce, luna, tudi mavrica, na spod-

njem zemlja, pa tudi živali kot žabe, kuščarji, kače i. dr. (Czaplicka str. 220).

Na notranji strani je križ iz prečnih palic ali ročaj, ki ima pri Altajcih in tudi drugih rodovih obliko človeka ali vsaj človeške glave. Na teh palicah ali na obroču bobna so pripeti razni priveski, bobenčki ali zvončki, paličice, slično kakor na obleki.

Batič, s katerim udarja šaman na boben, je 30—40 cm dolg, podoben lopatici in ima obliko živalske (n. pr. volčje) ali človeške glave; večkrat je tudi cela žival (n. pr. kuščar) na njem upodobljena (pri Jakutih, kot poroča Vasiljev; pri Jenisejcih, kakor piše Anučin str. 83)<sup>4</sup>.

Boben šamanu ne sme pasti na tla; to bi značilo bližnjo smrt; ob smrti se koža na bobnu preluknja (Anučin).

Vse te oznake bobna izpopolnjujejo, kakor bomo videli pozneje, mistično simbolizacijo šamanske noše.

### 3. Žezlo.

Večkrat ima šaman nekako žezlo, ki predstavlja šamansko drevo, o čemer pozneje.

Pri Jenisejcih je to trirogata, vilam podobna palica s sedmimi urezi ob dolžini in s prečnimi kolci; na vrhu je palica zakrivljena v podobi človeške glave, spodaj je razklana. Na predvečer šamanskega obreda zasadi šaman žezlo pred svojim šotorom in narod pravi: glejte pri šamanu je zrastle drevo in kako naglo! (Anučin str. 60.) Pri Kirgizih nosi »baksa« (šaman) svoj drog, ki ima na vrhu štirioglasto desko z zvončki in drugimi obeski (Radloff str. 60). Tudi jakutski (Nioradze str. 65) in predvsem burjatski šamani nosijo žezlo; pri Burjatih se izreže to žezlo pred prvo inicijacijo šamana iz breze, ki raste na grobovih šamanov (Czaplicka str. 188) in ki ne sme usahnuti; nosi pa šaman dva taka droga, ki imata na vrhu podobo konjske glave.

Žezlo služi čestokrat mesto bobna, šaman udarja ob žezlo z batičem (cfr. Czaplicka str. 225).

<sup>4</sup> Oblika bobna je različna; na zahodu (pri Altajcih, Mongolih, Lapih, Samojedih, Jenisejcih, Burjatih) je okrogla, na vzhodu (pri Jakutih, Jukagirih, Čunguzih, ob Amurju) je bolj paokrogla.

#### 4. M a s k e.

Maske so sicer iz šamanskega obreda več ali manj zginile, toda iz raznih poročil je sklepati, da so šamani nekdanj bili maskirani<sup>5</sup>.

Šamani črnih Tatarov na Altaju rabijo še danes maske (Y. VI, 79). Jochelson pripoveduje, da je videl pri Korjakih šamana v prednjem delu šatora, ki je imel obraz pokrit z ovalnim bobnom kakor z masko (Y. VI, 49, ap. Czaplicka str. 228). Šamanske maske so v rabi tudi na ameriški obali Tihega oceana, in sicer kot potrebna oprema za občevanje z duhovi<sup>6</sup>. Pri Šušvap-Indijancih so imeli šamani maske, ko so preganjali duhove bolezni (Y. II, 612).

K polni opremi spadajo torej obleka z obeski, boben, žezlo in maska; a šaman dobi dele opreme v presledkih in stopnjah; Jenisejci mu po dolgih letih zelo slovesno izročé drugi boben kot zadnji in najvišji simbol šamanske moči (Anučin str. 84).

Tudi plašč in krono dobi šele pozneje.

#### Funkcija šamana.

Glavna funkcija je v tem, da stopi v stik z duhovi, se poda v njihovo kraljestvo ter obvlada in v razne namene izkorišča njih tajne sile.

Dvojno sredstvo uporablja šaman v ta namen: obred in krvne žrtve.

#### 1. Š a m a n s k i o b r e d.

Za občevanje z duhovi je izdelan kompliciran obred<sup>7</sup>, ki pri večini sibirskih narodov tvori umetno iz petja, bobnanja,

<sup>5</sup> Šaškoff šteje maske k opremi šamana (Shamanism in Siberia ap. Czaplicka str. 202). Pri Samojedih je šaman zakril obraz z ruto (ali kožo), ko je gledal duhove (Czaplicka str. 228), pri Altajcih in Burjatih s franžami (Holmberg str. 77).

<sup>6</sup> Thompson-Indijanci so nosili koničaste maske, ko so se podali v svet duhov (Frazer, Golden Bough, III, 56). Pri Tlingit-Indijancih, pri katerih je šamanstvo zelo razvito, so imeli šamani po več mask, ki so baje predstavljale glavnega duha in pomožne duhove (Swanton, Social condition, Reliefs and Linguistic, Relationship of the Tlingit Indians. XXVI Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1908, p. 451 s.).

<sup>7</sup> Obred se vrši vedno po solnčnem zatonu v šotoru; pri Jenisejcih še posebej, ko vzhaja Venera na nebu.

Pri Čukčih je prava šamanska prireditev vedno ponoči v notranjem šatoru.

kretenj, plesov sestavljeno dramatično celoto. Žalibog so podrobna poročila o njem le redka (Čubinov str. 33, 36).

Prva etapa obreda ima namen, da šaman privabi svoje duhove k sebi ali da jih premesti v sebe ter po njih vpliva na druge. Šaman mora udušiti svojo zavest in izgubiti lastno osebnost, zamakniti se mora, preiti mora v ekstazo, vdati se prostovoljno in namerno duhovom, ki ga obsedejo in delujejo v njem.

Kako to doseže? Obleče se v svojo šamansko obleko in začne udarjati na boben; ritmično se ziblje s telesom sem in tja, prepeva, dviga boben kvišku ter »zbira polagoma duhove v boben« (pri Altajcih in Jenisejcih); pri Jenisejcih vtakne še svojo glavo v boben, da se združi z duhovi. Pri tem potrebuje šaman moralno oporo občinstva: vsi namreč morajo biti z njim solidarni, mu pritrjevati, pozdravljati prihod duhov. Brez tega vzklikanja šaman ne more izvršiti svoje naloge (Čubinov str. 53).

Da se spravi šaman v ekstazo, rabi večkrat mamilna sredstva. Na ogenj trosi kadilo (jelkine veje itd.), zauživa opojne pijače, pri Čukčih, Kamčadalih, Itelmih sok prekuhanih mušnic, prevreto kobilje mleko (airan), v novejših časih ruski alkohol, kadi močan tobak itd. (Čubinov str. 50).

Klicanje duhov se vrši v več etapah: šaman vabi duhove v živalski obliki, potem duhove umrlih prednikov in naposled svojega posebnega duha-varuha (Čubinov str. 48).

Novicki (Čubinov str. 50) pravi, da ima vsak šaman pri Ostjakih svojega posebnega demona. Ko se šamanu javi njegov posebni duh, je prizor na višku in šaman pade večkrat na tla, kakor od strele zadet (Čubinov str. 56).

Zakaj vprav šamani kličejo duhove? Po naziranju Altajcev se more človek obrniti do nebesnih božanstev in do duhov teme le po svojih prednikih, bivajočih v gornjem svetu; oni posredujejo pomoč. Toda samo predniki šamanov so pravi posredovavci z duhovi, s temi predniki pa morejo stopiti le šamani v stik (Radloff str. 8).

Druga etapa je pohod šamana v svet duhov, bodisi v zgornji ali spodnji. To naj simbolizirajo ples ali druge kretnje; n. pr. šaman se dela, kot bi jahal na konju ali letel kot ptica po zraku. Ples je eksatičen in se začne n. pr. pri Jakutih šele, ko je šaman dobil v sebe glavnega duha: emegijet (Czaplicka



str. 213). Pri Jenisejcih začne šaman utripati z obema nogama, skakaje na obeh nogah se vrti okoli lastne osi in obenem tudi okoli ognja, kot bi posnemal ptičje skakanje.

Radloff (str. 29) nam je opisal tak obred. Tu nekaj podrobnosti. Ko je šaman pozval najprej po vrsti duhove in prednike iz gornjega sveta in tudi nižje duhove, gre večkrat okoli breze, ki stoji v jurti, in začne vzhičeno udarjati na boben, drhti in se trese z gornjim telesom, nerazumljivo mrmra in začne divje skakati po šatoru, da mu nihče ne sme blizu. Na brezi je vdolbenih devet stopnic, ki predstavljajo devet nebesnih plasti. Šaman skoči na prvo stopnico, se vsede, udari z bobnom ob tla in pravi: prodrl sem (v prva nebesa); potem teče okrog breze in ognja in posnema strelo in grom. To se ponavlja devetkrat, vmes pa šaman pripoveduje, kaj je doživel v različnih nebesnih plasteh. Namen tega obreda pri Altajcih je ta, da ponese šaman na najvišje mesto k Baj Ulgenu (ki je praoče, ustvarjen od najvišjega bitja Tengere Kaira Kana) dušo darovanega konja in da izve od njega, če mu je žrtev po godu ali ne. Tam tudi izve, kakšno vreme in kakšna letina bo bodoče leto, in če je treba še drugih žrtev. Po razgovoru z Baj Ulgenom zaide šaman v najvišjo ekstazo, dokler ne pade hipoma na tla.

## 2. Kri in krvne žrtve.

Tako inicijacija kakor udejstvovanje šamana zahteva kri in krvne žrtve.

Omenili smo, da mora šamanski novinec pri Jakutih zaklati žival in se poškopiti z njeno krvjo in da pri Burjatih oče-šaman škropi novinca s krvjo po plečih, oziroma da mora kri zaklanega kozla curljati na šamana. Tudi obleka in naveski morajo biti posvečeni s krvjo (Čubinov, str. 43), prav tako boben oziroma korenina drevesa, iz katerega se napravi boben ali šamanovo žezlo. To škropljenje s krvo imenujejo: krmiti duhove (Čubinov str. 43). O Čunguzih poroča Širokogorov (str. 90), da se mora sedem ali devet dni potem, ko si je bil rod izbral novega šamana, darovati vol ali velik sob; daritev se ponavlja vsako leto. Daritev velja najvišjemu bitju »Buga«, pa tudi duhovom, »da se nakrmijo«.

Šaman pogosto zahteva krvno žrtev pri svojih obredih, ko ozdravlja bolnike. Pri Kirgizih iztrga »baksa« (šaman) sam,

mrmrajoč zakletve, živali pljuča iz telesa in trikrat udari bolnika z gorkimi pljuči, potem jih vrže psom (Radloff).

Jakuti darujejo jeseni medvedu, »t e m n e m u k n e z u«, žrtev pod vodstvom devetih šamanov in devetih šamank; tipična šamanska daritev se tako vrši, da šaman v vzhičenosti zgrabi kravo za rogove, jo vrže na tla, na njej jahaje bobna in prepeva, odreže živi kravi noge, ji prepara trebuh in ji iztrga utripajoče srce, ugrizne v krvaveče srce in si pomaže obraz, roke in obleko s krvjo (Gahs str. 224).

Tesno vez šamnastva s krvnimi daritvami, ki se darujejo duhovom, dokazuje Gahs za Samojede. Krvne daritve Samojedov veljajo podzemskemu duhu Nga in njegovima namestnikoma »Sjadaj in Hehe«. Psu iztrgajo srce in še trepetajoče nataknejo na zaostreni konec idola in pomažejo idol s krvjo (Gahs str. 235). Ta način je prav tipičen za šamanske daritve, dočim darujejo Samojedi najvišjemu bitju Numu lobanje in dolgocevne kosti medvedov, sobov in drugih živali.

Dalje imajo Sibirici redne krvne daritve, pri katerih ima šaman vodilno vlogo. Tako darujejo Kačinci ob reki Abakanu redno spomladi in jeseni belo jagnje v čast idola zajca, ki simbolizira lunariziranega praočeta. Živemu jagnjetu preparajo trebuh in iztrgajo srce in pljuča; poseben šaman obesi zaklano jagnje na drevo in namaže z njegovo krvjo idol zajca; temu početju pravijo: krmiti zajca-praočeta. Mongoli darujejo na enak način r o g a t o žrtev (bika, ovna, kozla) pri »obo« (kamenu, spomeniku). Turški Urjanhajci pa izrečno trdijo, da darujejo to žrtev medvedu, »praočetu vseh ljudi in gospodarju zemlje in vode«.

Krvne daritve in klicanje duhov, dva poglobitna posla šamanov, sta v tesni zvezi. Daritve veljajo duhovom. Šaman hoče, ko oškropi s krvjo boben in obleko z naveski, nasititi duhove, da ga priznajo za gospodarja.

### Spiritistični fenomeni.

Bogoras opisuje šamansko sejo v notranjem šatoru Čukčev. Majhen prostor je bil natlačeno poln; bila je popolna tema. Ko je šaman končno privabil duhove z bobnanjem in prepevanjem, se je začela prava komedija. Od vseh strani so prihajali glasovi, klici, kriki raznih živali ali ljudi, tako da je bila iluzija popolna. Bogoras je sedel v neposredni bližini šamana. Ves





šator je odmeval vseh mogočih zvokov in glasov, kot bi bilo nebroj živali in tujih oseb v šatoru. On razlaga to z ventri-lokvizmom (Y. VII, 431 s.).

Ko so duhovi obsedli šamana v ekstazi, postane šaman neobčutljiv za zunanje dražljaje in dobi abnormalne moči. — Širokogorov je videl osemdesetletnega slepega šamana, ki se drugače skoro ganiti ni mogel, kako je v šamanski obleki, 16 kg težki, skakal meter visoko ali kako je šestdesetleten starček plesal vso noč (Czaplicka, str. 173).

Anučin poroča, da je pri Jenisejcih neka šamanka plesala pol ure na žerjavici, ne da bi dobila opekline, in da je sedemdesetleten šaman dve uri plesal v opremi, 24—30 kg težki. Zopet drugi požirajo žerjavico, se vbadajo z nožem v trebuh; šamanskih žena v ekstazi po več mož ne more vzdržati.

Širokogorov omenja, da čunguški šamani postanejo teletpati, če dalj časa šamanijo (Širokogorov str. 89).

Šamani govorijo tuje jezike ali mešanico raznih jezikov; ljudje pravijo: to je jezik duhov.

Bogoras je videl, kako je šamanka luščila iz gladkega kamena ploščice in odpadke, a kamen je ostal isti. Na njegovo željo je šamanka to ponovila, ni pa mogel najti trika (Nioradze, str. 96).

Paralela z današnjim spiritizmom je na dlani. Seje se morajo vršiti v temi; notranji šator je moderni črni kabinet; šaman je medij, njegov duh je moderni kontrolni duh, šamanova ekstaza je spiritistični »trance«; glasovi, tuji jeziki se pojavljajo tu kakor tam; navzočni morajo soglašati, sodelovati, prepevati, šamana navduševati itd. Šamanski duhovi so večkrat tudi nagajivi, vržejo vse vprek, mečejo kepe; torej spiritistična telekineza! Šamana se nihče ne sme dotakniti, sicer bi šaman umrl (Czaplicka str. 232); torej prav vse tako kakor pri medijih.

Da bo paralela popolna, naj navedem zgled posebne seje pri Jenisejcih (Anučin str. 30 s.). V posebej prirejenem šatoru brez dimnika, brez vsake odprtine, visi kotel, v katerem se zberejo duhovi. Šaman sedi, v navadni obleki, nepremično, »kot bi spal«. Na razna vprašanja odgovarja kotel z udarci, kot bi kdo trkal nanj: da ali ne. Tudi mrtvi se lahko kličejo. »Duhovi« se dotikajo navzočnih, a nihče ne sme prijati šamana ali prižgati luč ali kaditi. Toda Anučin pristavlja, da resni šamani ne marajo teh sej, da pa jih ljudje zelo želijo.

## II. Kulturno-historična analiza šamanizma.

Šamanizem je skupno ime za celo vrsto kulturno različnih pojavov. Avtorji nimajo jasne definicije zanj. Že dejstvo, da govore o črnem in belem, o moškem in ženskem, o družinskem in profesionalnem šamanizmu, da nadalje ne vedo, ali so obleka, boben, maske, ekstaza bistveni elementi šamanizma ali ne, da govore o začetnem in razvitem šamanizmu, izpričuje, kako kompliciran in nepojasnen je šamanski problem. In trditev prejšnjih etnologov in veroslovcev, da je šamanstvo prvotna religija sibirskih narodov, in zopet drugih, da šamanstvo vsebuje protiversko mentaliteto, kaže diametralno si nasprotujoče pojmovanje šamanizma.

Da se izmotamo iz kaosa, se mi zdi potrebno, da skušamo rešiti sledeča vprašanja:

1. Je sploh mogoče spraviti vse šamanske pojave v eno kategorijo in podati skupno splošno definicijo šamanizma? Kaj je bistvo šamanizma?

2. Odkod izvira ta kategorija? Ali je šamanstvo bistven, sestaven del izvestne kulture? Ali pa so različni šamanski pojavi diferencirani po različnih kulturnih tipih? Po katerih?

Že iz tega je razvidno, da je šamanstvo v najožji zvezi z kulturnim udejstvom narodov in da se brez ozira na kulturno-historične probleme ne da pojasniti.

### A. Jedro šamanstva.

Šamanstvo je v jedru religiji sovražen pojav in v kulturah, ki priznavajo popolno suverenost in etičnost Najvišjega bitja, zanje ni prostora. Šamanstvo predpostavlja razdor ali upor ali nered v duhovnem ali izvenčloveškem svetu, bodisi da se praoče, ki je prvotno od Najvišjega bitja poslan kot spasilatelj (Heilbringer), v večji ali manjši meri emancipira od Najvišjega bitja, oziroma ga izpodrine, bodisi da se pojavlja svet duhov, ki je prvotno v harmonični odvisnosti od Najvišjega bitja, pa se mu pozneje deloma odtuji in se razdvoji v dobre in zle duhove. Zli duhovi imajo lastno sfero udejstvom in se ali ne brigajo za Najvišje bitje ali mu nasprotujejo ali so ga celo potisnili v ozadje.

V dobi, ko je Najvišje bitje še popolno suvereno in še ni razdora, je razmerje človeka do tega bitja označeno v ste-

reotipni molitvi pigmejcev in prakulture sploh: »Oče, daj...« To je za človeka enostavna solucija vseh problemov.

Ko se pa človeku začne vrivati misel, da se poleg Najvišjega bitja uveljavljajo druge osebne sile, ki niso ž njim v harmoničnem skladu in delujejo samostojno, išče človek pomoči v kritičnih slučajih, ki presegajo njegovo moč, pri teh drugovrstnih bitjih. Osnovna misel šamanstva je vprava ta, da more človek brez ozira na Najvišje bitje razpolagati z nadčloveškimi silami višjih osebnih bitij, ki so se od Najvišjega bitja emancipirala.

Logično sledi iz te osnove, da imajo praktike, ki jih človek v ta namen uporablja, značaj amoralnosti in iracionalnosti; kajti one višje sile so se porodile vprav v nasprotstvu do Najvišjega bitja, ki je temelj moralnosti. Prvotno je pri vseh narodih prakulture Najvišje bitje etični zakonodajalec; za dostop do onih sil so moralne zapovedi, ki vendar izhajajo od Najvišjega bitja, irelevantne.

Iracionalnost pritiče šamanskim praktikam, ker je samostojno uveljavljanje osebnih sil, popolnoma neodvisno od Najvišjega bitja ali celo proti njegovi volji, že samo po sebi mistifikacija, ki nastane deloma iz revolucionarnega poizkusa teh bitij, priti do popolne samoosvojitve, deloma iz mitološkega napačnega tolmačenja človeških dogodkov in naravnih fenomenov.

Prošnja do teh bitij, ki bi bila za človeka edino racionalna, bi sponirala, da so ta bitja v svojem bistvu dobra, torej dostopna ponižni prošnji, ter da čutijo neko moralno obveznost, pomagati človeku. Toda ni ne eno ne drugo! Zato mora človek iskati drugih potov. Ta so različna. »Znati je treba.«

Manizem in mitologija sta bila kažipot za nova pota, oziroma za praktike. Duše prednikov, ki živijo v naravi, v zemlji, potrebujejo raznih darov, živil; duhovi, ki oživljajo vso naravo, zahtevajo svojih žrtev. Po načelu »do, ut des« je človek prisilil duhove, da dajo svojo moč na razpolago. Lunarna mitologija, ki slika praočeta kot izvor vseh življenskih sil in vir vseh zlih duhov, narekuje človeku ritual, s katerim personificira v sebi praočeta in s tem tudi obnovi v sebi stvariteljno silo. Vse šamanske praktike pa, ki merijo na to, da praočeta

ali tudi druge duhove lokalizirajo v šamanu, nujno zahtevajo, da se šaman iznebi lastne osebnosti, torej svoje zavesti. Zato omama, ekstaza, podzavestno stanje itd.

Vse to kaže na iracionalnost šamanizma.

Potentakem bi smeli šamanstvo definirati kot sistem amoralnih in iracionalnih praktik, s katerimi hoče človek v svoj prid izrabiti take nadčloveške osebne sile, ki se skušajo emancipirati od Najvišjega bitja. Šamanstvo suponira prikrito ali odkrito omejitev, če ne celo negacijo suverenitete Najvišjega bitja, torej razdor v duhovnem svetu.

Nekaj dokazov za protireligiozno tendenco šamanstva! Že Čubinov poudarja (str. 28), da je pri daritvah, ki veljajo Najvišjemu božanstvu in dokumentirajo njegovo suverenost, popolnoma drugo psihično razpoloženje, kot pri tipičnem šamanstvu. Ščukin (Nioradze str. 4) priznava, da šaman ni duhovnik, ampak čarovnik.

Po poročilih Jakutov je Bog prvega »prevzetnega« šamana sežgal in glede Samojedov omenja Castren (Reiseerinnerungen 1838—44 str. 264), da so šamani izpodkopavali prejšnjo splošno vero v nesmrtnost, da bi utrdili svoj vpliv (Nioradze str. 10).

Pri Starosibircih ima glavno vlogo pri šamanskih praktikah mitološka oseba »Veliki vran« ali »krokar« (pri Itelmih se imenuje Kutka, pri Korjaki Kutkinaku, pri Čukčih Kurkil), mitologizirani praoče, saj ga pomorski Korjaki imenujejo »Ačičenaku«, velikega deda (Y. VI, 17, 19). Šamanske praktike skušajo posnemati mitične dogodke iz življenja Kutkinaku-ja. Nadalje je po veri Korjakov Kutkinaku navzoč pri šamanskih obredih. Šaman hoče torej obnoviti v sebi življensko silo praočeta. Odkod pa ima praoče stvariteljno silo?

Kutkinaku ali Kurkil, ki ga je ustvarilo Najvišje bitje (Y. VI, 19) in ga poslalo na svet, da bi napravil red, se pri Korjaki polagoma identificira z drugo osebnostjo »Tentomvan«, »stvarnikom«, ki pa je zopet pri Čukčih identičen z »Na'rninen-om«, Najvišjim bitjem, tako, da je praoče prevzel ulogo Najvišjega bitja (Bogoras, The Folk-Lore of Northeastern Asia in American Anthropologist 1902, str. 587). Da je praoče z lažjo in prevaro prišel do tega mesta in da je nastal vsled tega razdor, sijajno izpričuje neki



mit (Y. VIII, 154), ki pripoveduje, da je stvarnik, ko je vse ustvaril, pregledal vse in v svoje začudenje opazil Kurkila, »Veliko vrano«. Na vprašanje: »Kdo si ti?« je Kurkil odgovoril: »Jaz sem Kurkil, ki sem sam sebe ustvaril.« Po ponovnem izpraševanju pa je moral priznati, da je zlezal iz stvarnikove suknje, ki jo je bil ta odložil na zemljo. Stvarnik vzklikne: »Res! Zdaj se izkaže, da si eden od mojih, od mene ustvarjen, ti lažnik!«

Torej upor praočeta proti Najvišjemu bitju in potem šamanstvo.

Duhovi »Kalav«, proti katerim se šamani deloma borijo, deloma si jih udinjajo, so bili nekdanj »z vladarjem na višavah«, ker pa se je (Bog) sprl z njim, jih je poslal na svet; prinesli so s seboj smrt (Y. VI, 29). Šele potem, ko so duhovi od Najvišjega bitja odpadli, se torej začne šamanstvo.

Kot tipičen zgled za ural-altajske narode navedem Altajce. Po njihovi mitologiji (Radloff str. 1 s.) je Tengere Kaira Kan, najvišji bog, začetek vsega, kar je. Ustvaril je človeka, ki mu je bil »enak«. Ker se je Kiši (človek) prevzel in se hotel povzdigniti nad Kaira Kana, ga je tresčil v globino, v brezno morja. Odtod ga je Kaira Kan rešil, a ga je pregnal iz kraljestva svetlobe, ker je Kiši znova bil nepokoren; imenoval ga je Erlik in ga končno pahnil v podzemski svet teme. Na nebesnih svodih pa so izhajala iz Kaira Kana razna bitja, Baj Ulgen in druga. Na nebesnih svodih biva občestvo prednikov zdaj živečih ljudi. Pa do božanstva v nebesih kakor do duhov teme se more človek obrniti samo po posredovanju svojih umrlih prednikov; toda samo predniki izvestnih rodov, šamanskih, imajo vpliv na duhove, zato morejo samo šamani vplivati po svojih prednikih na višje sile. Za občevanje s Kaira Kanom šamana ni bilo treba, šele v zvezi z neštetimi duhovi in predniki se pojavlja.

Tretji zgled nudijo Jenisejci (Starosibirci ob Jeniseju). Po njih izročilo se je Hosadam, prvotno žena boga Es-a, mu izneverila in se naselila pri Hyp-meseču. Vse njeno spremstvo je padlo za kazen na zemljo, v vodo, v šume, v gore, in to so duhovi voda, šum in gora. Hosadam je počelo teme, biva na mrtvem otoku v ledenem morju in od tam prihajajo zli duhovi Kyns. Hosadam se hrani z dušami. Hosadam s svojimi

dušami se neprestano bori z dobrimi duhovi in Doh, heroj Jenisejcev, ki je uvedel pri Jenisejcih vse kulturne pridobitve in se bori s Kynsom, je hkrati tudi največji šaman. Šamanstvo sponira kontrast med zlimi in dobrimi duhovi.

V vseh teh slučajih je za postanek razdora v duhovnem svetu značilno etično ozadje: prostovoljni upor proti Najvišjemu bitju. Pa tudi tam, kjer se v izročilih početek in potek razdora ne da več izslediti, je obstoj takega razdora predpogoj za šamanstvo.

Burjati in Jakuti izvajajo šamanstvo od orla, ki so ga dobri duhovi poslali ljudem v zaščito pred hudobnimi duhovi (Nioradze str. 3).

Med šamani in zlimi duhovi obstoji tesna vez. Ohranjena je ponekod tradicija, da izvira šamanstvo naravnost od temnih, nižjih duhov.

Po tradiciji Samojedov je neki Samojed dobil »penzer«, boben (simbol šamanske moči) od poglavarja duhov v podzemlju (Nioradze str. 12).

Šaman pri Jakutih nosi na obleki spredaj dve bakreni nazobčani plošči z luknjico v sredi, ki jima pravijo emi kêrêtê, t. j. prsni seski. To so prsi glavarja zlih duhov, Arsai Duolaj imenovanega. Nošnja teh ploščič pomeni, da se je šaman v otroški dobi živil z mlekom od prsi podzemskega glavarja (Vasiljev str. 31 s.).

Prav tako je dobil šaman svoj emegijet, simbol šamanizma, od Ulu Tojona, glavarja zlih duhov (Czaplicka str. 197).

Občevanje z zlimi duhovi je posebna funkcija šamana. O Čunguzih pravi Hiekisch, da imajo po njih veri vsi zli duhovi svoj sedež v zemlji in v vodi, in šaman občuje z njimi zaupno (C. Hiekisch, Die Tungusen. 2. Aufl. str. 113. Dorpat 1882; cit. Radloff str. 1 s.).

Daritve so pri Čukčih ponajveč določene za dobre duhove. Zlim duhovom (teme in noči), mraku, polnoči, temi, se izjemoma daruje in ljudstvo o tem zelo nerado govori, poštene ljudje to zelo naglo opravijo; zle osebe, zli šamani pa iščejo pomoč keletov (zlih duhov) ter po noči darujejo črno žival in jo postavijo proti zahodu, od koder pridejo zli duhovi (Y. VIII, 370).

Tudi daritve, ki jih soborejni kakor pomorski Čukči (Y. VIII, 378, 392) posvečajo mladi luni (kri, meso, mast),

narod ne smatra za dovoljene in zakonite (lawful); zato naj se na skrivaj opravljajo. Opravljajo jih taki, ki se razumejo na zakletve (people of spell); to so očitvidno šamani.

Bistvo šamanstva je torej v tem, da si šaman hoče z različnimi praktikami, brez ozira na Najvišje bitje, udinjati višje osebne sile.

### B. Diferenciacija šamanstva po raznih kulturnih tipih.

Šamanstvo je dobilo v različnih kulturnih tipih in tokih zelo različen izraz, a je stalno spremljalo kulture, ki so bile zanje dovzetne, ker niso več priznavale brezpogojne avtoritete Najvišjega bitja.

#### Prva faza šamanstva.

Že v prakulturi bumeranga, ki jo poznamo iz Avstralije in ki se pojavlja pri Starosibirskih (n. pr. pri rodovih Ainu in pri Korjakih), imamo preprosto obliko šamanstva. Korjaki nam nudijo zato zgled. Najvišje bitje se še pojavlja v jasni obliki in se imenuje »vsemir« ali »Nadzornik«, »Gospodar gornjega sveta« ali »Oni na višavi« (Jochelson, *Mythology of the Koryak*. *American Anthropologist* 1904).

Razmerje do Najvišjega bitja temelji bolj na čuvstvu hvaležnosti in v želji, pridobiti si njegovo naklonjenost, kot na strahu. Hvaležnost izkazujejo Korjaki z daritvami; te prinašajo tudi že vnaprej, da bi postali deležni blagoslova, ali pa v spravo za prestopke (Y. VI, 25).

To svojo vero izražajo Korjaki pri svojih slavljih. Pomorski Korjaki imajo plemensko slavlje: slavlje belega soma, kateremu ne prisostvujejo samo ljudje enega sela, ampak tudi prebivalci sosednjih naselbin. Vršijo se poseben obred za sprejem lovskega plena, kakršen je beli morsk som. Korjaki se zberejo v hiši srečnega lovca. Belemu morskemu somu vtaknejo v gobec travo in mu ovenčajo glavo z morskovo travo (sedge) in imajo veliko pojedino; darujejo tudi psa. A glavna točka te slavnosti je, da hišni gospodar, ko se prinese somova glava v kočo, vzame košček masti in jo vrže v ogenj rekoč: »Kahičnin (Najvišje bitje), to se žgemo v ognju za tebe!« Torej tipična prvenstvena daritev (Y. VI, 73).

Čukči in Korjaki imajo redne daritve in slovesnosti, ki so v zvezi s soborejo, in sicer v jeseni, ko se črede vrnejo s poletnih pašnikov. Korjaki darujejo žival neposredno »Onemu v

višavi« (Y. VII, 87), Čukči pa raznim dobrim duhovom, jutranjemu svitu, poldanski svetlobi itd., ki so po solncu orientirane personifikacije Najvišjega bitja (Y. VIII, 373).

Tipičen zgled individualne molitve pri Čukčih nam sporoča Bogoras (Y. VII, 497). Čukči prosi Najvišjega, da mu z a d r ž i divjega soba, ki je zašel v njegovo čredo sobov, takole: »Poslušaj me ti tam zgoraj: sem v veliki stiski. Ta (divji sob) hoče oditi, in ta je prvi te vrste, ki sem ga jaz videl... O Vairgin, ne zaničuj moje prošnje; daj, da se ga polastim! Dal bom tebi v zameno stvar e n a k o v r e d n o.«

Toda omenili smo že, da stopa v ospredje praoče Kutkinaku ali Kurkil, predvsem pri Korjakih. Izmed 140 mitov jih 131 obravnava njegove dogodljaje (Jochelson, *Mythology of the Koryak* str. 414 s.). Kurkil je predstavnik prakulture obmorskih Korjakov, ki so se preživljali s preprostim lovom, in je v mitologiji v neprestanem boju s soborejci na celini (torej z nomadi). Živi v p o d z e m s k i hiši. Umakniti se je moral Kutkinaku pred celinskimi soborejci na morski led. Teга praočeta je ustvarilo Najvišje bitje in ga poslalo na zemljo, da za ljudi vse uredi. On je učil Korjake, kako naj love divjačino na celini in na morju, izprosil je od Najvišjega bitja sobe (Y. VI, 18; VII, 168). On je srednik med ljudmi in Najvišjim bitjem. Pa polagoma je prevzel ulogo Najvišjega bitja.

Pri Itelmih je praoče že skoro popolnoma izpodrinil Najvišje bitje. Steller (str. 253) poroča, da je najvišji med vsemi K u t k a , ki je stvarnik nebes in zemlje. Da pa to ni p r a v o božanstvo, izhaja iz tega, da so po Stellerjevih poročilih Itelmi pravi bogokletniki, ker Kutke ne smatrajo vrednega pravega češčenja in ga ne prosijo ničesar in se mu ne zahvaljujejo.

Pri Korjakih je praktično tudi praoče Kutkinaku postal vsemogočni pomočnik Korjakov. Ko je namreč zapustil svet, je izročil Korjakom zakletve in obrede, ki jih naj Korjaki proti vsem nezgodam uporabljajo. Kakor smo omenili, so obredi in zakletve samo simbohično predstavljanje mitičnih dogodkov iz življenja praočeta. S t e m j e p o d a n o primitivno šamanstvo. Pri vsakem takem obredu je namreč p r a o č e nevidno navzoč in šaman simbolizira »praočeta« (Jochelson, *Mythology of the Koryak* str. 417).

V tej fazi razvoja ima praoče že poteze lunarne mitologije. Očividno so spremembe luninih faz povzročile pri človeku pra-

kulture miselnost, da je luna simbol praočeta, oziroma da sta identična. Kakor rastejo iz temne lune vse faze svetle lune, tako prihajajo iz umrlega pračloveka vse življenske sile, torej je treba praočeta dobiti vase: to je umetnost šamana. Ni tu mesto, razlagati to lunarno mitologijo; omenimo samo, da živali vrana, volk, medved, galeb, v katerih se šamanu duhovi prikazujejo (Y. VI, 47), simbolizirajo luno. Kutkinaku se nadalje po svojem odhodu z zemlje izpremeni v kamen, kakor tudi njegova hiša, čoln. Iz astralne mitologije vemo, da je kamen simbol temne lune.

Bogoras poroča (Y. VII, 319, in v American Anthropologist, 636), da ima Zenit (personifikacija stvariteljne sile, oziroma Boga) za pomočnika »Valvijaka«, »vranji kljun«, ki ima vranjo glavo, in Čukči ga slikajo z o b r a z o m a l i p o d o b o l u n e. Ker velja pri Korjakih praoče za pomočnika Najvišjega bitja, je identičen z lunariziranim Valvijakom.

Na tej prvi stopnji šamanstva, ki samo z gotovimi formulami angažira pomoč praočeta, ni posebne iniciacije ne šamanske noše ne umetno izdelanega rituala ne posebnih akcij ne krvnih daritev. Vsaka družina ima take zakletve od praočeta. Šamana po poklicu ni. Spadalo bi to šamanstvo v prakulturo bumeranga.

#### Druša faza šamanstva.

V nasprotstvu s kulturo lunariziranega praočeta se pojavlja nova kultura, ki je prišla k o b m o r s k i m Korjakom od zahoda. Ta kultura uvaja nove elemente, tuje prejšnji kulturi: žensko božanstvo, duhove in krvne daritve.

#### a) Ženski element.

Poleg duhov in krvnih žrtev se uveljavlja v tem šamanstvu ženski element. Pri Starosibircih so šamanke celo številnejše kot šamani, pri Novosibircih so šamanke bolj redke (Czaplicka str. 243). Pri Uigurih, Televtih, Burjatih so tradicije (Nioradze str. 53), da je prvi šaman bil ženska, in sicer je bila to boginja, »h č i l u n e«. Pri Čukčih in Itelmih je mnenje, da je ženska že po svoji naravi šamanka.

Pojav ženskega elementa v šamanstvu je umljiv, ker je nova kultura matrihalna in poljedelska. V tej kulturi stopi ženska v ospredje in v mitologiji zavzame p r a m a t i mesto

praočeta; identificira se tudi z luno, kakor praoče. Kakor je šaman prej skušal personificirati praočeta, tako v tej kulturi pramater: zato pri šamanih čuden pojav spremembe spola. Ta pojav je znan iz starih misterijev (kult Cibeles; šamani so se skupili, da bi se priličili materi boginji); podobne pojave imamo v južnovzhodni Indiji, na otokih Borneo, Javi itd. (Buschan II, p. 912), pri rodovih Khasis, Dajaks na Celebesu, pri indijanskih plemenih (Frazer, Adonis str. 384—433). Pri Čukčih se še dandanes dogaja, da se šaman izpremeni v šamanko (Y. VI, 52), in pri Korjakih je še tradicija o tem. Pri Itelmih so veljali »koëkčuč«, ki so se gerirali kot ženske in imeli tudi homoseksualna razmerja, kot najmogočnejši šamani.

Pri Jukagirih, Čunguzih, Jakutih imajo šamani kak ženski simbol na noši (predpasnik ali dva železna oboda, simbol za ženske prsi) ali v frizuri. Sprememba spola se vrši po nalogu duhov (Jochelson, *Mythology of the Koryak*. American Anthropologist, 1904, p. 421).

Ime za šamanko je pri sibirskih plemenih večinoma isto: »üdege«, »utakan« itd. Potanin in Banzaroff mislita, da je to v zvezi z mongolsko besedo »Etugen«, t. j. boginja zemlje (Czaplicka str. 244). To popolnoma potrjuje gornjo razlago, da se v matriarhalni kulturi človek skuša priličiti pramateri, ki postane, kakor prej praoče, boginja lune, v poznejšem razvoju tudi boginja zemlje.

Kakor pa je naravno sovraštvo med Kutkinakijem in pramaterjo, tako je sovraštvo med moškim in ženskim šamanstvom. Matriarhalna kultura je napadalna, kultura lunariziranega praočeta, ki še ni stopil v preveliko nasprotje z Najvišjim bitjem, se brani. Matriarhalna kultura je po svojem bistvu protiverska, negira staro Najvišje bitje, kar se mora izražati tudi v šamanstvu. Kultura lunariziranega praočeta ni zašla tako daleč.

#### b) Duhovi.

Duhovi (»kalav«) so podzemski duhovi, ponočnjaki, identični z nočno temo, ki so prinesli boleznin smrt. Pridejo od zahoda, nikdar ne od morja; od morja ne pride nič slabega (t. j. pomorska prakultura se upira novi!); slastno poževajo človeška jetra (Y. VIII, 293).

Tudi Čukči poznajo take duhove (»kelet«): skupno ime za te duhove, bivajoče v puštinji, je »notasga-vairgin«, t. j. bitja iz zemlje (Y. VII, 293, 305). Kutkinaku je v neprestanem boju s kalavi in zmaguje (Y. VII, 29). Pri odhodu je zapustil ljudem posebne zakletve proti »kalavom« in postavil šamane, da se bojujejo z njimi. Toda »kalavi« in »kamaki« (duhovi) so imeli s v o j e šamane! Ti šamani zakoljejo (kakor smo že omenili) črno žival in jo postavijo proti zahodu, odkoder so ti duhovi prišli, darujejo mladi luni kri, meso, mast, pomažejo tudi idole s krvjo in mastjo.

Luna je v posebni zvezi s temi duhovi. Kalavi imajo lunine obraze. V zlohotnih čarovnijah se šaman sleče do nagega in svetlo luno po noči takole na govori: »Luna, kažem ti svoja spolovila; sočuvstvuj z mojo jezo, nimam tajnosti pred seboj, pomagaj mi proti temu človeku« (Y. VII, 448). Nekateri šamani opravljajo vsako leto »zahvalo« duhovom pomočnikom n a g i in omenjajo spolovila: luna in duhovi se torej tu identificirajo. Luna velja za solnce v svetu keletov.

Skušajmo razložiti! V matriarhalni kulturi se emancipirajo duhovi od Najvišjega bitja; praoče (Kutkinaku) brani proti novi kulturi Najvišje bitje: zato njegov boj proti duhovom. Z mišifikacijo lunarne mitologije skuša nova kultura opravičiti ulogo duhov. Kakor iz lune vzrastejo vse faze temne lune, tako iz praočeta vsi duhovi — vse sile v naravi, tudi vse bolezni: šaman, predstavlja joč praočeta, obvlada duhove.

### c) K r v n e d a r i t v e.

Duhovom (in ker je luna identična z duhovi, tudi luni) se daruje kri, mast itd., kratko, krvna daritev.

Čemu te daritve?

V prvem delu smo omenili, da so kri in krvne daritve izrazit element šamanstva. Novinec se poškrabi s krvjo zaklane živali, tudi obleka z naveski, boben, šamansko drevo itd. se poškrabi, češ, da se »k r m i j o d u h o v i«. To je stereotipen izraz za ta obred. Idoli se pri mnogih narodih pomažejo s krvjo in mastjo. Omenili smo obred pri Kačincih, kjer iztrgajo jagnetu srce in pljuča za idol zajčjih prsi (praočeta). V drugih slučajih zauživajo ljudje kri, vgriznejo v utripajoče srce krave (pri Jakutih), použijejo jetra, kri, možgane medveda

(Ainu; cfr. Scheube, *Der Bärenkultus u. die Bärenfeste der Ainos*, 1880).

Kako naj si to razlagamo? Zdi se mi, da se tudi tu ponavlja osnovna misel šamanstva. Duhovi, ki so se uprli proti Najvišjemu bitju, vodijo ta boj naprej ter hočejo zavladati ljudem. Hosadam, prvotna žena boga Esa pri Samojedih, se bori proti dobrim duhovom »in se preživlja z dušami« (Anučin, uvod). Pri Altajcih »zapeljuje Kiši, prvi človek, ljudi k slabemu«; on je najhujši sovražnik ljudi« (Radloff str. 4, 10, 11); on pošilja duhove (kermese), ki naj preganjajo človeka do smrti. Kalavi pri Korjakih so ljudožrci in pozelevajo jetra (isto kot srce).

Kri, mast, srce, jetra simbolizirajo tu duše, od katerih »živijo« ti duhovi. Krvna žrtev duhovom bi naj bila viden, krut izraz gospodarstva teh duhov nad človekom. Zopet pa naj to praktiko maskira in priporoča iracionalna in fantastična izmišljotina. V to svrhu služi lunarna mitologija o postanku človeškega rodu. Praočeta identificira ta mitologija z luno, in kakor iz temne lune zraste devet luninih faz, tako iz človeškega trupla, in sicer iz srca, zraste ves človeški rod, drevo z devetimi vejami. Ta lunarni mit skušajo daritve resnično predstaviti; zato širom sveta daritev v tej obliki, da se iztrgajo srce, pljuča, jetra, drob itd. V smislu mita se človeku, ako se usoda praočeta obnovi s tem, da se človek razkroji, tudi znova poraja življenska sila: plodovitost v naravi in zdravje v človeku se na ta način lahko obnovi (cfr. Gahs, *Semaine* str. 229).

Pljuča, ki jih ovija baksa pri Kirgizih okrog bolnikovega obraza, medvedja daritev, uživanje krvi, jeter, vse to naj simbolizira poživljajočo življensko silo praočeta v stilu lunarne mitologije. Duhovom naj da žrtev vladonad dušami, kar je glavni namen teh daritev, lunarna mitologija pa naj človeka premoti, kot bi žrtve poživljale njega. Jasno je torej izražen glavni tema šamanstva: človek se hoče polastiti z iracionalnimi praktikami nekih vrednot ali sil, ki jih uporni duhovi odtegujejo Najvišjemu bitju. Torej upor in mistifikacija.

#### Tretja faza šamanstva.

Jochelson poroča (Y. VII, 79), da je pri Korjakih sledeči obred v navadi. V pozni jeseni, ko se vrnejo Korjaki s poletnih



bivališč v zimske kočje, preiščejo mladi fantje v maskah zimska bivališča in preganjajo duhove (sami moški!); maske predstavljajo praočeta Kutkinakuja in njegovo družino. To spominja na tajne moške zveze matriarhalne kulture. Moški v teh zvezah iščejo mistično zvezo s svojimi predniki in častijo njih lobanje. Uprizarjajo ples v maskah, da predstavljajo duhove mrtvih prednikov. V nadaljnjem razvoju uprizarjajo moške zveze lov na človeške lobanje in človeška lobanja služi kot posoda duhovne magije.

Ko je prišla matriarhalna kultura z izrazitimi moškimi vezami v stik s patriarhalno nomadsko kulturo, je postal formalistični okvir zaključenih moških društev nepotreben, ker ni bilo več treba reakcije proti ženskemu vladanju. A ostali so obredi duhovne magije: boben kot simbol človeške glave (v Tibetu je boben naravnost iz dveh človeških lobanj sestavljen), maske, izumetničeni obredi za klicanje duhov, ki so bili v navadi že v tajnih moških zvezah, in bržkone so tudi krvne žrtve, spočetka človeške, predvsem iz tradicije tajnih moških zvez, kajti v Afriki še danes tajne moške zveze lovijo človeške žrtve in jih darujejo svojim duhovom, oziroma uganjajo kanibalstvo.

Ce je naša domneva prava, bi bili profesionalni šamani, ki so nekaki klasični predstavniki šamanstva, nastali iz voditeljev tajnih moških zvez.

Naj navedem nekaj dejstev, ki potrjujejo to domnevo. Šaman mora v jurti, ko obreduje in zaide v »trance«, ostati na moški strani (Čubinov str. 31).

Pri Samojedih so ženske izključene od priprav za šamanski plašč; tudi še pri drugih narodih; ženska se ne sme dotakniti bobna (Czaplicka str. 226). Tudi uporabljanje mask pri šamanjenju potrjuje našo domnevo. Saj so, kakor pri tajnih moških zvezah, maske n. pr. pri Tlingit-Indijancih v Ameriki predstavljale razne duhove.

Pri Maidu-Indijancih v Kaliforniji (kjer nomadska kultura na matriarhalno ni vplivala) je najslovitejši šaman vsakega okraja kot voditelj lokalne skupine tajnega društva moral priklicati dež po potrebi, udariti sovražne naselbine z boleznijo in smrtjo (Roland Dixon, *The Northern Maidu*, *Bulletin of The American Museum of Natural History*, vol. XVII, 1905, 308 ap. Frazer, *The Golden Bough*, I, p. 358).

Bržkone izvira tudi boben iz tajnih moških zvez in je v zvezi s kultom človeških lobanj. Prvotna oblika bobna je vprav ta, da je sestavljen iz dveh človeških lobanj (pri Tibetancih; Buschan str. 437). Boben ima večkrat devet podložkov ali rogove, kar je v zvezi z lunarno mitologijo. Spominja namreč na devet luninih faz ali na lunine krajce. Luna predstavlja lobanje mrtvih prednikov. Pri Altajcih udarja šaman na boben, ga dviga više in više, da zbira duhove vanj, kakor poroča Potanin (Czaplicka str. 240). Šaman večkrat vtika glavo v boben ali jo pokriva z bobnom. Ali ne spominja vse to na kult lobanj, ki ima v tajnih moških zvezah namen, da se možje polaste duhovnih sil prednikov?

Ako se pri nekaterih plemenih boben skrbno izdeluje iz določenega drevesa (šamanskega), je bržkone tudi to iz lunarne mitologije, kajti šamansko drevo predstavlja človeški rod, vzrasel iz praočeta, ki je segnil v zemlji, kakor se razvijajo lunine faze iz temne lune.

Morda se da posebna noša profesionalnega šamana, ki ga predstavlja kot žival (soba ali ptico ali medveda), kakor smo to opisali v prvem delu, razložili iz mentalitete tajnih moških zvez. Vse te živalske maske namreč simbolizirajo lunariziranega praočeta.

Pri Korjakih oblečejo pri gotovih šamanskih obredih šamani medvedjo kožo ali si nataknejo vranin kljun na obraz. Korjaki to tako razlagajo, da naj šaman tudi na zunaj dobí obliko duha, ki je prišel v njega. To je pa vprav Kutkinaku, praoče, kakor vemo iz drugih, gori omenjenih poročil (Y. VII, 384).

Medveda imenujejo Jukagiri starega očeta, obenem ga imajo za šamana (Y. VII, 325). Tudi Altajci nagovarjajo medveda za »praočeta« in pravijo: »Pomačaj mi, praded« (Nioradze str. 39—40).

Tudi Giljakom in rodovom Ajnu je medved praoče, in če zauživajo pri kultu medvedjo kri, srce, jetra in možgane, žele s tem poživiti v sebi živlensko silo praočeta. Medvedova glava se na poseben način nagači z iverčki in je predmet posebnega kulta (Scheube, Der Bärenkultus str. 51). Bržkone je medved tukaj samo namestnik človeka in kult medvedje lobanje spominja na kult lobanj v moških tajnih zvezah. Na to me je

posebno opozoril profesor Gahs. Tudi Čunguzi si razdele srce in jetra ujetega medveda.

Razne živali, ki figurirajo na noši šamana, kakor labudi, krokarnji, orli, kuščarji, kače, race, žabe, simbolizirajo različne faze lune in s tem tudi lunariziranega praočeta. Na nekaterih nošah predstavljajo plošče tudi razne kosti šamana, tako da so nekateri pisatelji govorili o človeškem okostju, ki ga noša predstavlja. Skratka: šaman se nekako spremeni v praočeta.

Nato kažejo tudi človeške figurice na šamanski noši in opremi; tako n. pr. ima ročaj bobna pri Altajcih obliko človeka, ali pa ima batič na enem koncu obliko človeške glave. Iz besedila nekaterih šamanskih obredov pa naravnost izvemo, da kliče šaman svojege praočeta in svojo pramater.

Jochelson podaja podroben opis šamanskega obreda pri Jukagirih (Čubinov str. 34). Šaman posnema najprej glasove kukavice, volka, medveda, pondirka, psa. Potem poje: »M a t i - o g e n j , Mati-stan, Mati-gozdovi, Mati-zemlja, vsi mi bodite v obrambo! Ti naša mati usmili se nas!« Nato odpre vrata in vdihava duhove, roke zavija kakor kremplje, oči obrača kvišku, jezik pa moli ven; očitvidno ponazoruje kako žival. — Duh vpraša: »Zakaj si nas pozval?« — Pomočnik odgovori: »P r a - m a j k a , da te prisilim, pomagati nam. Kdo muči tega človeka?« — »Spodnji, nevidni«, odgovarja duh. Pramajka zahteva pogoščenje s kadili, z duhanom; potem šaman izsesava bolne dele. Tudi gledalci prosijo: »Pramajka usmili se nas!« Končno šaman bobna in pravi: »Mati, oče, usmili se me, ne vrni se več!«

Čubinov se čudi, da šaman ima »demona« za pramater.

Drug primer! Sieroszevski podaja detajlni opis šamanskega obreda (Čubinov str. 53) pri Jakutih. Udarjanje na boben narašča kakor burja. Ko boben pade šamanu na kolena, vzklika: »Solni vol (bik) zemlje, jaz stepni konj sem nad vse povišan človek, sem nad vse nadarjen človek, sem človek, ustvarjen od najsilnejšega vseh gospodarjev! Ti na levi, gospa, s palico mi razkaži napake in pot, gospa, mati! Na jugu n a d e v e t i h h r i b i h bivajoči duhovi! Na vzhodu, gospod, praoče siloviti, stoj mi ob strani!«

Pri krvni daritvi Burjatov posnema šaman mukanje bika in prevrže z nataknenimi rogovi vse navzoče. Bik ali vol simbolizira praočeta Bucha Nojona nekaterih burjatskih plemen (Sandšejev, Anthropos 1928, str. 939—950).

### C. Šamanska kultura tuja obmorski prakulturi.

Da je bila druga faza šamanske kulture prakulturi obmorskih Starosibircev tuja, sledi že iz tega, da je pri njih svet duhov veliko manj razvit nego pri sosedih (Y. VI, 30).

Nadalje Kutkinaku sprva ni imel opravka z duhovi; šele v starosti si je napravil boben iz »uši svoje hčerke« in nastopil kot šaman. Narod se je začudil, češ: »Do starosti je bil brez duhov in je postal samo s tem šaman, da je dobil boben?« (Y. VI, 291). Šele na stara leta torej je dobil duhove. »Izčesati uši« je lunarni motiv.

Šamanstvo druge faze, ki z bobnom vpliva na duhove in jih hrani z daritvami, je Starosibircem bolj tuje in novo in se pri njih ni moglo popolnoma udomačiti. To se da še bolj jasno dokazati. Jochelson in Bogoras, najboljša poznavatelja Starosibircev, izjavljata, da je njih šamanstvo različno od šamanstva drugih narodov (Y. VII, 415). Boben, ki je sicer o s e b n i element profesionalnega šamana, je tu obče družinsko orodje in vsi lahko udarjajo nanj (Y. VII, 413). Pri Itelmih je vsaka žena lahko šamanka (Krašeninnikoff II, 80). Tudi posebne noše ni. Jukagiri so privzeli boben s priveski od Jakutov, Korjaki pa se sploh radi poslužujejo čunguških šamanov, pravih šamanov pri njih skoraj ni.

Pri glavnih slovesnih obredih Korjakov in Čukčev stopa šamanstvo v ozadje. Pomorščaki imajo slavnost, ko spomladi spuste čoln v morje in ga jeseni spet spravijo, nadalje slovesnosti za sprejem in odpremo morskega soma; soborejci imajo svoje pomladanske in jesenske slavnosti; toda te obrede vodijo družinski starejšine, ne šamani (Jochelson, Mythology str. 414 s.).

Pri spuščanju čolna v morje vodi slavnost najstarejša žena v družini; šele ob koncu pride, čisto sam zase, šamanski obred (Y. VII, 404). Tudi pri odpremi morskega soma še daruje najprej Najvišjemu bitju, potem pride šele šamanska zabava: žene udarjajo na boben, idoli se pomažejo z mastjo, možje se opijajo; šamana pa sploh oficijelno ni zraven. Prav tako sledi pri obredih soborejcev šamanski hokuspokus šele ob koncu.

Prej smo že omenili, da zlim duhovom šamani čisto tajno ponoči opravljajo daritve in da narod to občevanje obsoja. Bogoras pravi, da je to »delna izločitev vseh temnih in zlih duhov iz navadnega sistema daritev« (Y. VIII, 370).

Tudi pri Giljakah je šamanstvo mnogo manj razvito kakor pri sosednjih nomadih, Čunguzih (ob Amurju). Šamanstvo se, čim dalje proti izlivu Amurja, vedno redkeje pojavlja. Schrenck (str. 752 s.) sklepa, da ima šamanstvo svoj izvor bolj v notranjosti Azije. Giljakom šamanstvo ni izrazito verska institucija, ki bi v odnošajih do Najvišjega bitja pomembno ulogo imela; pri medvedjih slavnostih, ki so neke vrste kult praočeta, je šaman prisoten, pa ne sme šamaniti. Ples, skakanje, bobnanje šamana posnemajo ljudje brez razlike samo v zabavo.

Po svojem jeziku in ekonomski kulturi se Giljaki razlikujejo od ostalih narodov v Amurjevem obrečju. Ti so večinoma nomadski Čunguzi, soborejci, Giljaki pa so ribiči in lovci kakor Itelmi in pomorski Korjaki (Schrenck 227). Za pripravo rabijo Giljaki pse, kakor Čukči, Korjaki in Itelmi v obmorskih pokrajinah. Giljake štejemo po jeziku in ostali kulturi k starosibirskim plemenom in šamanstvo je pri njih importiran element.

#### Č. Klasična šamanska kultura je tuja arktični prakulturi.

Prof. dr. Gahs (Festschrift, str. 231 s.) je ugotovil arktično prakulturo; nje nositelji so še danes Samojedi v Sibiriji in centralni Eskimi v severni Ameriki med izlivom reke Mackenzie in Hudsonskim zalivom ter na otočju arktičnega morja. V verskem oziru je za to prakulturo tipična ideja Najvišjega bitja, ki nosi ime »vsemir« ali »nebo«, nadalje so značilne daritve lobanj in dolgih cevnihi kosti medvedov, sobov itd., ki se darujejo Najvišjemu bitju kot nekaka prvenstvena daritev. Za teorijo prof. Gahsa o arktični prakulturi govori najdba, o kateri poroča Nordenskjöld v svojem potopisu (str. 339). Na vzhodnem rtiču (East Cape), ki ga imenuje Irkaipi, sta našla Nordguist in Almgusta na obronkih gorovja na raznih mestih velike kupe lobanj medvedov, sobov in mrožev, razvrščenih v krogu, z nosom proti sredi, okrog visoko nagromadenih sobjih rogov, tudi lobanje elena in morskih tjujnjev; drugih kosti sploh ni bilo. Po izjavah domačinov so bile te kosti izza časa »Onkilonov«. Bržkone so to daritvena mesta (Opferstätten). Torej vprav med obema skrajnima zastopnikoma prakulture, Samojedi in Eskimi, dragoceno najdenišče izumrlih »Onkilonov«! Iz raznih drugih poročil, iz ostankov v zemljo zakopanih bivališč in iz najdenih artefaktov smemo sklepati, da so bili Eskimi, ki so segali do izliva Kolime in bili nekda v nepretrgani

zvezi s Samojedi. V podrobno dokazovanje te trditve se tu nemoremo spuščati. Tipično šamanstvo, ki hoče samovoljno stopiti v stik z nadčloveškimi bitji (s pračlovekom ali z duhovi) in prezira Najvišje bitje je arktični prakulturi prvotno tuje. Saj pravi Troščanski (v Živaja Starina, 1911, p. 248, ap. Gahs, 261), da je pri Samojedih šamanstvo v prvih povojih. V zvezi s krvnimi daritvami kaže šamanstvo na južni izvor. Pri Samojedih kakor pri centralnih Eskimih je šaman poln spoštovanja do Najvišjega bitja, tako da se mu klanja.

#### D. Profesionalni šamanizem je nomadski kulturi prvotno tuj element.

Sandšejev (str. 981) poudarja, da so šamani v posebnem razmerju s socialno organizacijo Burjatov. Burjati so se delili prej v skupine po krvnem sorodstvu, tako da so bili vsi člani enega rodu v krvnem sorodstvu. Glavarji teh rodov so po čutu Burjatov šamani in vsi burjatski rodovi izvajajo svoj rod iz pradeda-šamana. Saj je prof. Vladimirtsov dokazal (Sandšejev ibid.), da so že v 12. stoletju šamani bili načelniki posameznih rodov. Šaman Makočkejev je povedal Sandšejevu (str. 982), da so nojoni (glavarji, knezi posamnih rodov) morali imeti »ongon košut«, to je idole, napravljene iz kož devetih živali, to se pravi tipične simbole šamana, z eno besedo, bili so šamani. Zdi se mi, da se vse to da tako-le razlagati. Prvotna kultura nomadov ni poznala šamanstva in je častila nebesnega vladarja, kateremu so daritve in sploh kult opravljali glavarji rodov, starejšine. Ko se je jela od juga širiti nova kultura s tipičnim profesionalnim šamanstvom, so si glavarji osvojili ulogo šamanov, da ne bi zgubili vpliva. Tako so postali glavarji šamani, najprej in predvsem beli šamani. Toda šamani so se tudi kot samostojna institucija uveljavili. Kjer se ta kompromis ni izvršil, tam so nastopili kot pravi, črni šamani.

Kitajska poročila, staroturški napisi, mongolska izročila jasno izpričujejo, da so kani Turkov in Mongolov za časa narodne neodvisnosti bili ohranjevalci in branitelji stare verske tradicije, ki je poznala izključno le »Nebo« kot osebno, najvišje božanstvo (Gahs, Semaine str. 219).

Mongoli in Jakuti imajo verske slavnosti (pri Mongolih Urus-Sara, pri Jakutih Isijah), pri katerih se na velikem zborovanju ljudstvo posvetuje o vseh političnih in upravnih zade-

vah, mladina pa uprizarja tekme in poje stare pesmi. Pri Mongolih voditelj slovesno daruje kobilje mleko (kumis) bogu Urin-Ai-Tangara. Tudi poseben konj se posveti Najvišjemu bitju, pa se ne ubije, n. pr. pri Kačincih na Abakanu (v severnem Altaju). Pri vseh teh obredih je šaman izključen (Gahs, *Semaine* str. 225 s.).

Pri Jakutih stoji proti Aj Tojonu, ki je stari turški nebesni vladar (in dobri praoče), Ulu Tojon, črni, zli praoče. Temu darujejo krvne daritve pod vodstvom »cele trope šamanov in šamank«, Aj Tojonu pa daruje šaman ali eden starejšin nekrvno daritev kumisa in mu posveti živega konja (Jochelson, *Kumiss Festivals of the Yakut*, New York 1906, 257 s.). Prvi »isijah«, slovesnost v čast Najvišjega bitja, je praznoval po splošni jakutski tradiciji Ellej, praded Jakutov, ki jih je vodil na sever, in pri tem obredu je opravil tako daritev Aj Tojonu kakor tudi pramateri Ajsiti, ki je staronomadski ideologiji gotovo tuj element. A Ellej, o katerem se ne pravi, da je šaman, opravlja oba dela ceremonije (Sieroševski, *Jakuti*, Petrograd 1896, 187—188). »Hišni gospodar ali šaman« je v Verhojansku (prav na severu) v prisotnosti Sieroševskega vrhovnemu božanstvu Ai Tangoru daroval kumis.

Pri Jakutih so »isijah« Najvišjemu bitju popolnoma ločene od jesenskih krvnih daritev Ulu Tojonu, na Altaju in Abakanu so združene.

Pri Kačincih (Tatarih na Abakanu) se opravlja daritev nebesnemu vladarju brez šamana (Radloff, *Proben der Volkslitteratur d. türkischen Stämme*, Petersburg 1866, 393 s.), pač pa sodeluje ves narod. V prvem delu darujejo kumis, v drugem preparajo trebuh jagnjetu. Pa vprav na Abakanu pri istih Kačincih in Sagajcih je cela vrsta drugih daritev »na gori«, daritev, ki so naslovljene na »duha gore«, pri katerih je vedno šaman, ki navadno iztrga iz daritvene živali srce in pljuča (Katanow, *Dialekte d. Urjanhaier, Abakar-Tataren u. Karagassen*, 1907, 577—588). Pri teh daritvah so sicer molitve naslovljene na gorskega duha, pa ob koncu pravi šaman: »Črni oblaki naj se dvignejo z vonjem (darovanega mesa) h Kan Tegiru (Najvišjemu bitju)... Prosim kneza nebes za dež, da namoči suho zemljo.« Šaman torej nastopa zopet v dvojni ulogi. Je pa še pri Kačincih poseben kult »belih zajčjih prsi«, pri katerem nastopi izključno šaman; prepara živemu jagnjetu tre-

buh, da mu iztrga srce in pljuča, pomaže idol zajca ž njimi, vse brez molitve. To je tipična šamanska daritev. Prof. Gahs (Semaine str. 223) iz vsega tega sklepa, da so krvne daritve Uj Tojonu pri Jakutih in daritve zajčjemu idolu in gorskim duhovom na eni strani tipičen izraz šamanske kulture, »isijah« pri Jakutih in daritev nebesnemu vladarju pri Kačincih pa izraz kulture s kultom nebesnega vladarja.

Radloff opisuje žrtev konja pri Altajcih v čast Baj Ulgena, zastopnika Najvišjega bitja Tengere Kaira Kana. V prvem delu šaman z brezino vejico pahlja konja in posveti njegovo dušo Baj Ulgenu. V drugem delu se konj zelo kruto zaduši in noge se mu izvinejo iz kolkov, koža z glavo in nogami pa se razobesi na drogu, kakor da bi se ves konj daroval Baj Ulgenu. V tretjem delu proizvaja šaman zelo komplicirane, tipično šamanske ekstatične plesne in akcijske, s katerimi dramatično predstavlja svoj pohod v razne plasti nebesnega svoda, dokler ne pride v šestnajsto plast do Baj Ulgena (Radloff str. 20 s.). — Očividno je tu zopet mešanica dveh kultur in šaman si je tu prisvojil obrede v čast nebesnih božanstev. Pri pristnih Mongolih (severne Kitajske) se je praznoval obred Urus Sara tako, da so določen dan zbrali vse kobile; dva jezdeca (eden na celaku, eden na kobili) sta škropila vse kobile s kumisom ter jih s tem posvetila Najvišjemu bitju Tengriju. Pri ceremonijah Cagan-sara pa je šaman daroval krvne daritve (konje, pa tudi rogato živino) duhovom polja in plodnosti (Banzarov, Črna vera ali šamanstvo Mongolov, Petrograd 1891, 39—41).

Gahs omenja v rokopisu: »Čedalje bolj proti zahodu, med Ugrofinci in Samojeđi, so krvne žrtve bolj številne in so v najtesnejši zvezi z duhovi in dušami prednikov kakor tudi s poljedelstvom in govedorejo.«

### E. Belo in črno šamanstvo.

Med kulturo lunariziranega praočeta, ki več ali manj še spoštuje Najvišje bitje, in med novo matriarhalno kulturo, ki prihaja od juĝa, je nasprotstvo. Matriarhalna kultura v načelu zanikuje Najvišje bitje, saj stopa ženska v ospredje. Kutkinaku sovraži vse kalave, duhove nove kulture, in zato njegovi šamani vodijo ljut boj z novimi šamani, ki delujejo s pomočjo keletov.



Zdi se mi, da ima smrtno sovraštvo med belimi in črnimi šamani (Holmberg str. 86) svoj prvi izvor v onem razdorju med Bogom in duhovi. Dokler je uživalo Najvišje bitje splošno zaupanje in avtoriteto, so družinski poglavarji vodili obrede; ko so prišli čarovniški šamani, so skušali izpodriniti glavarje in zasesti njih mesto. Beli šamani so izšli iz starih družinskih glavarjev in starejšin, ki so vodili obrede. Zato je umljivo, zakaj beli šamani nimajo ne posebne noše ne bobna: ker sploh niso pravi šamani. To misel izraža tudi Troščanski, ko pravi, da so se beli in črni šamani razvili popolnoma ločeno; beli šamani da so nasledniki glavarjev rodu, ker se glavarji pri obredih ne obračajo do zlih duhov, kakor tudi beli šamani ne (Czaplicka str. 196). Da sta beli in črni šaman iz dveh različnih kultur, potrjuje tudi Sandšejev, ki opisuje boj med zahodnimi, dobrimi in vzhodnimi, zlimi duhovi pri Burjatih. Pri Burjatih je skupina belih ali dobrih šamanov v službi dobrih duhov, prednikov in božanstev na zahodu in je v neprestanem boju s črnimi šamani, služabniki vzhodnih, zlih duhov. Med obema skupinama je neprestano boj. Sandšejev (Anthropos I. 6, str. 977) išče razlago tega dejstva v nekih zgodovinskih dogodkih, v nekem križanju raznih verskih sistemov. Tudi geografska orientacija, zahod in vzhod, kaže na to.

Ker mitologija Burjatov poudarja, da so bili beli šamani prvi na zemlji, je pač matriarhalna kultura zlih duhov in njihovih šamanov prišla pozneje od vzhoda, oziroma jugovzhoda.

Poleg etičnega momenta (upor duhov proti božanstvom) je gotovo v znatni meri vplivala lunarna mitologija matriarhalne kulture na razvoj belega in črnega šamanstva. Pri altajskih in deloma tudi starosibirskih plemenih nastopajo tri božanstva, eno ženskega spola in dve moškega; navadno sta sinova ali mož in brat z boginjo. Eden je navadno v nebesih, je vir življenja in vsega dobrega, drugi v podzemlju in je vladar zlih duhov. Jakuti n. pr. poznajo boginjo Ajzit, belo božanstvo Aj Tojon in temno božanstvo Ulu Tojon; Jenisejci imajo boginjo Hosadam (slabo) in medveda, boga zemlje. Pri Altajcih je Baj Ulgen na višavi, Erlik v podzemlju itd.

Izšla je ta trojica iz lunarne mitologije. Pramati je identificirana z luno sploh; dve lunini fazi, svetla in temna, pa sta oni dve moški božanstvi. Že živali, ki simbolizirajo ta božanstva

(raca, gos, labod, ponirek, vrana, zajec, bik, jelen, medved, tiger), kažejo na lunarizacijo, kajti povsod so te živali simbol lune. Iz temne lune izhajata svetloba in tema, tako tudi iz pramatere dva junaka, eden svetlobe in življenja, drugi teme in smrti.

Toda človeška fantazija, ki je ob lunarni mitologiji snovala, ni šele na novo ustvarila onega sovraštva med božanstvi, ampak je skušala nasprotstvo med dobrimi in zlimi duhovi samo mitološko razložiti. Tradicija, ki je ohranjena v mitologiji, stavi oni razdor in upor na začetek zgodovine.

#### F. Družinski, klanski šamanizem.

Bogoras, Jochelson in drugi avtorji govorijo mnogo o družinskem šamanizmu v nasprotju s profesionalnim ter menijo, da se je profesionalni šamanizem razvil iz družinskega.

Toda mislim, da sta terminologija in razlaga napačni. Družinski šamanizem bi bil v tem, da so glavarji družine ali tudi drugi člani družine šamani in da poljubno šamanijo. Toda družinski šamanizem po svojem bistvu ni pravi šamanizem, kajti medijizma v njem ni. Vsakdo ne more biti medij, tudi je pravi šamanski boben o seben element šamana-medija. Družinski šamanizem je samo mimikrija šamanstva. Starejše so pač pod mogočnim vplivom novodošle kulture tipičnega šamanstva začeli pri svojih stalnih slavljih uvajati nekaj šamanskih praktik, ter mehanično prevzeli nekaj zunanjih vidnih elementov šamanstva. Zato Čubinov pripominja, da se profesionalni šamanizem ni razvil iz družinskega, ampak neodvisno od njega (Čubinov str. 19—23).

#### Zaključek.

Na sibirskem ozemlju je šamanstvo ohranjeno v klasični obliki. Podrobna analiza svedoči, da je šamanstvo prvotnim sibirskim kulturam, arktični prakulturi, obmorski stari kulturi Starosibircev in nomadski kulturi tuje, da je pa v zvezi predvsem z raznimi toki matriarhalne kulture prodiralo iz južne Azije proti severu in polagoma zavalovalo po vsej Sibiriji. Iz stikov s prvotnimi kulturami so nastale različne kulturne mešanice, ki se očitujejo predvsem v šamanskih obredih. Toda šamanstvo, ki je pozneje prišlo v Sibirijo, kljub načelni hostilnosti proti Najvišjemu bitju, domačemu starejšim sibirskim kulturam, ni moglo popolnoma izpodrinuti njegovega vpliva.

## PRAKTIČNI DEL.

## Krepost zmernosti v spisih sv. Janeza Hrizostoma.

(Doctrina s. Joannis Chrysostomi de virtute temperantiae.)

Dr. Jos. Ujčič.

**Summarium.** — Homines naturaliter delectationes convenientes appetunt. — Chrysostomus utpote orator non exhibet formalem definitionem temperantiae. — Docet non in rebus sensibilibus, quibus delectamur, situm esse vitium, sed in voluntate: voluntas est causa efficiens mali, non vinum, quod Dei creatura est. — Chrysostomus inde minime »prohibitionismo« americano favet. — In favorem vini adducit rationes a) valetudinis, b) oblectamenti, c) cultus. — Delectatio gustus per se licita, sed in moderatione imprimis quaerenda. — Temperantia docet »medium« servare, veram voluptatem parit, animae pulchritudinem affert. — Chrysostomus, alienus a rigorismo, docet fruendum »quantum usus exigit«. — Severe damnat intemperantiam propter malas sequelas physicas, psychicas, religiosas, sociales denique ob rationes aestheticas. — Praesertim impugnat ebrietatem in a) feminis, b) viris, quae parit passionum bellum, hominem ad animalia prosternit, ridiculum facit, mentem hominis obscurat, iram inflammat, daemoniaci similem ebrium reddit, a religione abstrahit. — Antidotum contra intemperantiam praedicat ieiunium, quod est medicina corporalis et spiritalis. — Non sufficit ieiunium corporale, sed postulat ieiunium a peccatis; huius omnes, robusti et debiles, capaces. — Celebrat fructus ieiunii, quod animam elevat, virtutes docet, orationem roborat, vincula solvit, arma praebet, iram Dei placat, differentias sociales lenit, omnibus hominibus congruit, adolescentes docet; hinc laude dignum. — Verum est nos temperantiam non posse exercere nisi laborantes; attamen ne illud consideremus laboriosam esse virtutem, sed potius posse illam a nobis exerceri. Temperantia ducit ad iustitiam, iusti autem habent voluptatem puram, firmam, stabilem.

## 1. Uvod.

Πνευματικὴ μέτρα θεῶν εἶναι.

[Chrys. in Col. hom. 11, n. 2].

1. Da se prišteva »zmernost« (temperantia) med kardinalne kreposti, je stara teološka tradicija. — Težnja po užitkih je v človeku tako močno razvita, da je res potrebna posebna čednost, ki bi uživanju pokazala pravo smer, oziroma ga ohranila v pravih mejah.

2. Da si človek že po naravi želi naslad, ki so njemu primerne, je umevno: homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem, piše tudi Akvinec (2 II, q. 141, a. 1 ad 1).

3. Posebno pa teži človek po onih nasladah, ki so mu potrebne, da ohranjuje svoje osebno življenje (quibus conservatur natura individuali), in potem po onih, ki so združene z deji, s katerimi se ohranja človeški rod (natura speciei); prvo se dosega per cibum et potum, drugo pa per coniunctionem maris et feminae (2 II, q. 141, a. 4 corp.).

Razen teh naslad, za katerimi človek tako močno teži, imamo i druge, bolj »idealne« naslade, n. pr. optične (pogled na lepo sliko), akustične (koncert) in tudi naslade duhanja (duhati rožo).

4. Za vse te naslade nam služijo čutne dobrine («bona sensibilia»); da se že v začetku izognemo v tej stvari vsakemu rigorizmu, moramo reči, da čutne dobrine nikakor niso proti pameti, temveč so dane in namenjene, da nam služijo kot sredstva, rekel bi orodja, v dosego višjega cilja (prim. 2 II, q. 141, art. 3 corp.). — Ako čutimo pri uživanju teh čutnih dobrin neko slast, nikakor ne pomeni, da je to zlo; to je pač že v naravi: natura delectationem apposit operationibus necessariis ad vitam (2 II, q. 141, art. 7 ad 1). Seveda mora človek iskati v prvi vrsti to, kar je »necessarium«, in ne zgolj »delectatio«. Pokazati tu pravo smer in pot, je naloga kardinalne čednosti »zmernosti«, grško σωφροσύνη.

5. V naslednji razpravi želimo podati misli, ki jih razvija o zmernosti največji vzhodni moralist sv. Hrizostom. Omeniti pa moramo že v naprej: Hrizostom ni sholastik, ni teoretik, temveč predvsem praktičen dušni pastir in ognjevit govornik. Kot velemestni škof, ki je pridigal v še napol poganskem Carigradu, ni mogel pustiti v nemar moralnih problemov; saj vprav ti so bili »pekoči«. Pri govorniku seveda ne bomo iskali izcizeliranih šolskih moralnoteoloških tez, pač pa moralnoteološko vsebino. In za to nam gre.

6. Formalne definicije »zmernosti« pri Hrizostomu torej ne boš iskal; doznamo pa, kaj je zmernost, ako čitamo, kako hvali dragocene sadove posta in zdržnosti, oziroma kako slika žalostne posledice požrešnosti in alkoholizma.

## 2. Načelno stališče.

7. Hrizostom ima izredno jasne pojme o zmernosti. Predvsem poudarja, kar je bilo z ozirom na Manihejce potrebno, da čutne dobrine niso zle, temveč indiferentne; tako n. pr. vino ali bogastvo: non mala res est vinum, sed mala ebrietas; ita non mala res divitiae, sed mala avaritia, mala cupiditas (Ad Antioch. hom. 2, n. 4; PG 49, 40). — Hrizostom često naglašava misel, ki je eminentne moralteološke važnosti, da grešnost ni v stvarini, temveč je v naši volji: vide, non in natura sita esse vitia, sed in arbitrio et voluntate (In Gen. hom. 29, n. 4; PG 53, 266). — Non ex vino, sed ex perversa voluntate nefaria scelera patrantur (In Gen hom 29, n. 3; PG 53, 265).

Volja je oni činitelj, ki dela dobro ali zlo: voluntates sunt, quae bene operantur, et quae delinquant. (De diabolo tent. hom. 3, n. 2, G 49, 268). Govoreč o miloščivi izrečno omenja, da Bog ne kaznuje ali nagradi zgolj dejanja, temveč voljo: οὐκ ἀπλῶς τὸ γινόμενον, ἀλλὰ τὴν γνώμην καὶ κολάζει καὶ στεφανοῖ (In Mt hom. 19, n. 1; PG 57, 274).

Ko govori Zlatoust o Judežu, se vpraša, odkod razlika v učencih Gospodovih? Odgovori: ἀπὸ τῆς προαιρέσεως . . . Προαιρέσεις mu je prosta odločitev, namen, volja, in o tej pravi, da je vzrok dobrega in zla: αὕτη αἰτία τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν γίνεσθαι (De prodit. Judae hom. 2, n. 3; PG 49, 387). — Ne greši ne oko ne drugi ud; temveč

sama προαιρέσεις (animi affectio): οὔτε ὀφθαλμὸς οὔτε τι ἄλλο μέλος αἴτιον, ἀλλ' ἡ πονηρὰ προαίρεσις (In Gal. hom. 5, n. 3; PG 61, 668).

8. S tem ni pa rečeno, da Hrizostom ne pozna bonitatem ex obiecto actus humani; pogledjmo le, kako hvali krepost: nihil est virtute potentius: ea et petra est solidior et adamante fortior (In Ps. 115, n. 2; PG 55, 292); kreposti pa si brez dobrega objekta ne moremo predstavljati. Pač pa je hotel zadeti oni formalizem, ki se zadovoljuje z zunanjo neoporečnostjo in korektnostjo, ne skrbeč za notranjo čednost; grajal je one kristjane, qui mundis vestibus intrare student (in ecclesiam) itemque lotis manibus; ut vero animam puram Deo sistant, nihil curant. (In Mt hom. 51 [al. 52] n. 4; PG 58, 516). Za bogoslužje brezpogojno zahteva notranji kult: Deum enim non fumo, nec nidore, sed per optimum vitae institutum, non corporeum, sed in mente situm, colere et honorare oportet (In Ps. 49, n. 4; PG 55, 247).

9. Te misli Hrizostomove: a) da so tvarine same po sebi indifferentne in b) da se za dobrost čina zahteva προαιρέσεις, je treba imeti pred očmi, če hočemo prav umeti njegov nauk o zmernosti.

10. Zlatoust se je boril z Manihejci, ki je po njih nauku bila že tvar kot taka zla: torej bi bilo tudi vino kot tvar zlo. Proti tej zablodi Hrizostom zelo naglašča, da je vino stvar božja, ki je zato ne smemo obsojati. Ko razlaga Ps. 103, 15 (et vinum laetificet cor hominis), ga izrečno navaja proti Manihejcem: hic locus est contra haereticos utilis est, Dei creaturam accusantes. Ako bi bilo vino zabranjeno, jim pravi Hrizostom, bi ga Pavel nikoli ne bil dovolil. — Toda ne samo proti heretikom zagovarja Hrizostom načelno dovoljenost vina, temveč tudi proti nekaterim ozkosrčnim vernikom (contra fratrum nostrorum simpliciores); bili so med verniki ljudje, ki so videli grdo bo pijancev, toda mesto da bi grajali pijance, so obsojali vino: illos vituperare omittentes, fructum a Deo datum calumniantur, dicentes: »Non sit vinum.« Ipsi itaque dicamus: »Non sit ebrietas!« Svojo misel motivira z argumentacijo, da je vino od Boga, pijanost pa od hudiča; ni krivo vino, temveč človeška nespačet: Vinum enim Dei, ebrietas diaboli opus est; non vinum ebrietatem facit, sed intemperantia ebrietatem facit; ne Dei creaturam accuses, sed conservi insaniam argue (Ad Antioch. hom. 1, n. 4; PG 49, 22).

### 3. Hrizostom in »prohibicija«.

11. Kakor vidimo, se Hrizostom ne da prav nič razlagati v korist sistema, ki ga Amerikanci imenujejo »prohibition«. Taka prohibicija je nesmisel, ker kaznuje uporabo sicer dovoljene stvari z naravnost drakonskimi kaznimi, kar rodi seveda le odpor. Amerikancem bi bilo svetovati malo manj sovraštva proti vinu, ki je creatura Dei; za to pa malo več ljubezni do zamorcev, ki so imago Dei<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sploh dvomi pisec teh vrstic, je li oportuno, v današnji demokratični dobi (Amerika je bojda demokratična država) dajati državne zakone, ki tako

12. Misel, da je nezmernost zlo, ne pa vino, poudarja Hrizostom dosledno: nihil mali est vinum ad mensuram bibere, sed ebrietati se dedere (In Gen. hom. 10; PG 53, 82).

Te trezne misli pa tudi v Hrizostomovem času niso zadostovale nekim pretreznim prohibicionistom, ki so z neumevno vnemo povpraševali: »čemu neki je Bog ustvaril trto, ki prinaša toliko zla?« Zlatoust resno graja to neumestno vprašanje in poudarja svojo doktrino: iam forte quaerat aliquis: quare planta tot malis plena in hanc vitam producta est? Ne ita temere loquaris, homo, omnia quae in buccam veniunt. Non est planta haec mala, neque vinum malum, sed illius abusus, quia non ex vino, sed ex perversa voluntate nefaria scelera patrantur (In Gen. hom. 29, n. 3; PG 53, 265).

13. Stari cerkveni očetje so torej mislili o tem vprašanju res jasno in vedro; o kaki absolutni prohibiciji ne najdeš pri Hrizostomu niti besedice: vino je pač dovoljeno... to misel zagovarja ne samo argumentis ex ratione, temveč tudi s citati iz sv. Pavla (Rom 13, 13), o katerem pravi: bibere non vetat, sed praeter mensuram: non frui vino, sed cum temulentia frui vetat (In Rom. hom. 24, n. 1; PG 60, 623).

14. Še bolj tehten dokaz pa mu nudi Kristus, ki je po svojem vstajenju pil vino; to navaja posebno proti hydroparastatom, ki so rabili v kultu le vodo: Cur post resurrectionem non aquam, sed vinum bibit? Ut aliam malam haeresim radicitus evelleret. Quia enim quidam in mysteriis aqua utuntur, ut ostendat se, et cum mysteria tradidit, vino usum fuisse, et post resurrectionem in vulgari mensa vinum adhibuisse (In Mt. hom. 82 [al. 83] n. 2; PG 58, 740).

15. Hrizostomova izvajanja so moralnoteološko zelo poučna: Prvič jasno uči, da je vino samo po sebi indiferentno; drugič, da je volja tista korenina, iz katere izvira pijanost. — Za pastoralno prakso sledi iz tega: ni treba naravnost grmeti proti vinu, ki je nedolžna stvarca in dar od zgoraj, temveč proti — volji, ki se noče premagovati. Svojo pastoralno sekiro moramo nastaviti na to korenino, ki jo je treba temeljito očistiti (vzgoja volje!), in ni dosti samo s škarjami obrezovati poganjke iz te korenine. — Abeceda krščanskega življenja se začenja z zatajevanjem samega sebe, ne še le s to ali ono stopnjo alkohola.

16. Hrizostom sploh ni zavzet za to, da bi se preprečevale napake samo s fizično silo: Christianis minime omnium licet delicta peccantium vi emendare (De sacerdot. l. 2, n. 5; PG 48, 634); potrebno je, da človek dela dobro iz notranjega prepričanja: quandoquidem Deus non eos coronat, qui vi abacti a nequitia abstinent, sed eos qui libero proposito ab ea declinant (ibid.).

17. Te ideje je moral carigrjski patrijarh tembolj poudarjati, ker so nekateri ozkosrčni prohibicionisti, videč slabe posledice vina, tarnali: »O, ko bi le vina ne bilo!« Zanimivo je, da Hrizostom izrečno odklanja to čudno željo; kajti potem bi morali tudi reči: o, da bi le globoko segajo v zgolj privatne zadeve. Ali naj državljani vložijo prošnjo na vlado, ako si hoče ugasiti žejo s čašo hladnega piva? Smešno!

ne bilo železa! ker se z železom vrše umori itd.: Multos enim audio, cum haec mala conspiciunt, dicentes: »Utinam non esset vinum!« O amentiam! O stoliditatem! Aliis peccantibus, Dei dona criminariis? Et quanta insania! An vinum, mi homo, hoc malum efficit? Non vinum, sed intemperantia eorum qui vino abutuntur... Si vero dicas: »Utinam non esset vinum!« ultra progressus dices: »Utinam non esset ferrum!« propter homicidas; nec esset nox, ob fures (In Mt hom. 57 [al. 58] n. 4; PG 58, 564).

Radi tega Hrizostom sicer resno svari pred pijanostjo, nikakor pa ne zahteva popolne zdržnosti vina, ker je vino božja stvar, ki kot taka ne dela zla: Abstineamus ab ebrietate; non dico: abstineamus a vino, sed: ab ebrietate abstineamus; non vinum efficit ebrietatem: est enim Dei creatura; Dei porro creatura nihil efficit mali; sed v o l u n t a s maligna efficit ebrietatem (Adv. ebrios. n. 1; PG 50, 434).

Ce vidimo zle posledice vina, ne kaže torej grajati vina, temveč zlo voljo, ki se odloči za pijanost: quando videris usum vini, non vino totum tribuas, sed corruptae voluntati sua sponte ad malum ruenti (In Gen hom. 29, n. 3; PG 53 265). Sploh je Hrizostomu vino dar, s katerim je hotel Bog človeka počastiti, le to obžaluje, da se človek pri tem s svojo nezmernostjo degradira: Deus te hoc munere honoravit; cur ex immoderato usu te ipsum dehonestas? (In Mt hom 57 [al. 58] n. 5; PG 58, 564.)

#### 4. Razlogi za vino.

18. Toda ne samo, da vino ni zabranjeno, njemu v prilog govore pri Hrizostomu tudi pozitivni razlogi.

a) Že apostol priporoča učencu, naj uživa malo vina iz higijeničnih razlogov: ad Timotheum scribens nobis bibendi vini mensuram et terminos statuit; tantum bibere iubens, quantum valetudinem adiuvet, quantum corpori sanitatem praebeat et non alterum morbum (Ad Antioch. hom. 1, n. 4; PG 49, 21). Ako ga zmerno uživamo, je vino lahko naravnost zdravilo: medicina optima est, quando commensurationem habet optimam (ibid.; PG 49, 22). Skratka: vinum datum est, ut languidum corpus erigat, non ut animae robur opprimat; ut carnis imbecillitatem tollat, non ut animi sanitatem exterminet (ibid.).

Prav z ozirom na bolnike, meni Hrizostom, bi bila škoda, ko bi se vino odpravilo; za druge potrebe pa je mnogo bolj važna voda (De Anna sermo 5, n. 3; PG 54, 673).

b) Razen higijeničnih razlogov govore pri Hrizostomu za vino tudi psihološki: človek si želi včasih tudi veselja, in le-to vino pospešuje: vinum enim a Deo datum est, non ut inebriemur, sed ut sobrii simus; ut delectemur, non ut doleamus: vinum enim laetificat, inquit David, cor hominis (Ps. 103, 15. Ad Antioch. hom. 1, n. 4; PG 49, 22). Vino nam je Bog dal, da se posmejemo, ne pa da postanemo smešni: vinum datum est ad laetitiam, non ad turpitudinem; datum est ut rideamus, non ut derideamus; ut

recte valeamus, non ut aegrotemus; ut imbecillitatem corporis instaureremus, non ut robur animi deiciamus (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 5; PG 58, 564). Ko bi šlo samo za žejo, bi nam zadostovala i voda; toda da se razvedrimo, nam je Bog dal vino: Ad quid vinum? Non tantum ut bibas; nam ad id satis est aqua; sed ut laetificeris et placide agas; nam vinum laetificat cor hominis (In Rom hom. 28, n. 2; PG 60, 652). Vino ima namen, olajšati bolečine in žalost: vinum merum tristitiā correpto datur, ut vulnus mitiget (De Lazaro concio 6, n. 7; PG 48, 1038).

c) Poseben pomen pa ima vino v kultu; saj se bogoslužje ne more vršiti brez njega. Hrizostom govori o tej stvari sicer previdno radi poslušalcev, ki še niso bili krščeni, za nas pa povsem jasno: alia quoque ratione considera, ubi vinum fuerit utile, et contremisce, mi homo! Nam per hoc materia bonorum salutis nostrae perficitur. Sciunt qui mysteriis initiati sunt, quid dicatur (In Gen. hom. 29, n. 3; PG 53, 265).

### 5. Delectatio gustus.

19. Kakor je dovoljeno vino, je naravno dovoljena tudi hrana; seveda pa je požrešnost zabranjena: non malum est comedere; absit! sed gula damnosa est, et impleri plus quam satis, ac disruptere ventrem (In Gen hom. 10, n. 1; PG 53, 82).

Da jemo, tega se nam ni treba sramovati, ker imamo pač tako telo, ki ne more obstati brez hrane: cum cibo nostrae mensurae congruenti utimur, nunquam erubescamus: nam Dominus nos tali corpori coniunctos esse voluit quod aliter consistere nequit nisi cibo pascat, modo cibum nimium ne sumamus: id quod nobis ad sanitatem et corporis bonam habitudinem plurimum conducit (In Gen. hom. 10, n. 2; PG 53 84).

Tudi tu vidimo, da požrešnost ni v hrani sami, temveč v neurejenem pohlepu po jedi, kakor je Tomaž Akvinski pregnatno povedal: Vitium gulae non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione (2 II, q. 148, a. 1).

20. Naslado, ki jo čutimo, ko uživamo hrano, Hrizostom izrečno dovoljuje (ἡ ἡδονὴ ἢ ἀπὸ τῆς τροφῆς. In Gen hom. 10, n. 2; PG 53, 34); obsoja pa, če si z nezmernostjo preprečimo še to naslado. — Num ab oblectatione et gaudio arceo? A turpi certe et indigna. (In Act. Ap. hom. 23, n. 3; PG 60, 182). Illa amputamus, quae tibi turpitudine afferunt (ibid.). In vprav zmernost vodi k pravemu užitku: ko slika življenje zmernega človeka, pravi Hrizostom: tota eius vita est in voluptate, cum eius conscientia coronatur, cum sedati sint fluctus, nullo ex quavis parte oriente tumultu (In I Cor hom. 38, n. 4; PG 61, 322).

21. To širokogrudno pojmovanje velikega carigradskega škofa nam more tem bolj imponirati, ako pomislimo, da so na vzhodu bile razširjene razne enkratitske struje, ki so poudarjale hiperaske tične nauke; da je bil na vzhodu monastični vzor življenja usmerjen precej strogo, in da je sam Hrizostom šel skozi monastično šolo.



22. Sploh je Zlatoust pri vseh svojih skrbeh in pri vsem svojem trpljenju orientiran veselo: ἡδονῆς μὲν γὰρ καὶ τοῦ χαίρειν ἐπιθυμοῦσιν ἅπαντες (Ad Antioch. hom. 18, n. 1; PG 49, 181). Prav nič noče kvariti veselja ter se vprav z ozirom na življenski »standard« izogiba vsakega rigorizma: non dico, ut ad victus asperitatem te conferas, nisi ipse volueris (človeška svoboda mu je pač sveta); superflua reseceamus, non necessaria praecidamus (De fato or. 6; PG 50, 771).

23. Če kdo uživa s slastjo, mu Hrizostom noče radi tega še nič očitati: deliciis vacare (τρυφᾶν) non videtur quidem esse crimen (ἔγκλημα); pač pa to lahko rodi mnoga zla; z ozirom na posledice priporoča, naj se človek varuje tudi takih indiferentnih stvari: ne tantum peccata fugiamus, verum et ea quidem, qua indifferentia (ἀδιάφορα) videntur, sed paulatim in peccata nos pertrahunt (Ad Antioch. hom. 15, n. 4; PG 49, 158).

24. Noče torej naravnost zabraniti vsake slasti, pravilno pa poudarja, da najdemo več užitka v zmernosti nego v razkošju: si voluptatem etiam quaeramus, illam potius in moderato cibo, quam in deliciis reperiemus (De fato or. 6; PG 50, 772).

S tem prehajamo k onemu pojmu, ki ga imenuje Hrizostom včasih ἐνδεῖα (Mignev prevod ima za to »frugalitas«) in ki pomeni

## 6. zmernost

25. Da bi označil to, kar pomeni reklo: »ne quid nimis«, uporablja Hrizostom razne grške izraze.

Ἐνδεῖα v našem kontekstu ne pomeni pozitivne revščine, direktnega pomanjkanja, temveč štedljivost in treznost, skromnost in zadovoljnost s potrebnim, to kar Nemeč imenuje »Genügsamkeit«. Nje opis daje Hrizostom v temle opominu: Nobis victus terminus sit, quod non laedat, quod famem sine damno propulset, ulterius vero nihil requiramus (De fato, or. 6; PG 50, 772).

Συμμετρία je izraz, ki pravi, da je sama narava določila mero, do katere smemo uživati hrano (ἔχει γὰρ ἡ φύσις μέτρα); kar je čez, je škodljivo: habet enim natura mensuram, et quod superabundat, iam alimentum non est, sed perniciēs et stercus abundantius (In I Tim. hom. 13, n. 4; PG 62, 570). Primeri: σύμμετρος τράπεζα (PG 61, 346), mensa moderata; ali pa ὑποδοχὴ σύμμετρος (PG 57, 472), cibi moderati.

Ἀυτάρκεια je zmernost, ki jo poznajo še živali: terminum norunt, neque ultra quam satis est procedunt (PG 58, 565); autarkija uživa, kar je pač potrebno, in je s tem zadovoljna, ne da bi iskala, kar je odveč.

Εὐτέλεια (PG 48, 575) pomeni bistveno isto; ta krepost uči človeka, naj ostane pri jedi in pijači v dostojnih mejah.

Χρεια označuje zmernost, v kolikor nam ta krepost kaže neki relativni »medium« z ozirom na različne razmere in čase: oportet enim nobis cibos et potus temporibus et necessitatibus semper metiri (ταῖς χρείαις μετρεῖν), et nullatenus necessitatem exce-

dere (μηδαμῶς τὴν χρεῖαν ὑπερβαίνειν) (Ad Antioch. hom. 1, n. 5; PG 49, 23). Χρεῖα je torej prava mera, čeprav relativna; merjenje po njej nam je potrebno, ker pridigar ne more z matematično natančnostjo določiti količine, ki bi veljala za vse ljudi; saj poudarja pozneje i sv. Tomaž, govoreč o postu: *quantitas non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum, complexiones* (2 II, q. 147, a. 6 ad 1). Pač pa naglaša Hrizostom, da zmeren človek in concreto ne potrebuje mnogo: *vini hemina et unus panis sufficiunt ad implendum ventrem hominis* (In Eph. hom. 19, n. 2; PG 62, 129).

26. Vprav zmernost rodi pravo slast: zmernost pospešuje zdravje in naslado: *frugalitas (ἐνδεῖα) ut valetudinis, ita et voluptatis mater est* (In Joan hom. 22, n. 3; PG 59, 138).

27. Zato imajo reveži pri jedi več naslade nego bogatini; pogoj za naslado je tek (apetit), ta pa je pri ubožcih vse drugačen nego pri bogatih, ki so vsega siti: *voluptatem efficit appetitus: appetitum non saturitas ac satietas, sed egestas et inopia parit; ea autem non in divitum, sed in pauperum coenis praesto est* (De virgin. n. 70; PG 48, 585).

Po Hrizostomu je vprav to znamenje božje dobrotljivosti, da imajo reveži, ki nimajo materijelnih dobrin, več užitka nego bogataši; Bog je dovolil užitke, toda take, ki izvirajo bolj iz samopremagovanja nego iz bogastva: *Dei benignitate factum est, ut non auro et argento, sed labore, et aerumna et necessitate, et omni disciplina voluptates emi valeant* (Ad Antioch. hom. 2, n. 8; PG 49, 45).

Skratka: naslada ni odvisna od jedilnega lista, temveč od razporeženja jedcev: *voluptas non in ciborum apparatu, sed in comedentium affectu posita* (Ad Antioch. hom. 2, n. 8; PG 49, 45).

28. Tudi v gospodarskem oziru nam nudi zmernost veliko oporo: zmernega človeka ne more prestrašiti sprememba gospodarskih razmer; saj vidimo, da so obubožani bogataši najbolj nesrečni ljudje, in tudi ako so bogati, ne znajo prenesti eventualnega pomanjkanja (n. pr. za časa vojne); zmerni se pa tega ne boji: *qui frugaliter vivit, commutationem nullam horret* (De virgin. n. 72; PG 48, 586).

29. Zmeren človek ima največji užitek v zmagi nad sabo: *ὁ μὲν γὰρ σώφρων τὴν (scil. ἡδονήν) ἀπὸ τῆς νίκης ἔχει* (In I Cor. hom. 37, n. 4; PG 61, 320); ta slast se ne da primerjati z drugimi slastmi: *οὐδὲ ἐνεστὶν εἰπεῖν, ὅση τῶν σωφρονοῦτων ἡδονή* (ibid.). Kratko: zmernost je lepota duše, *καὶ ἄλλος ψυχῆς σωφροσύνη* (In Eph. hom. 25, n. 5; PG 62, 174).

30. Nikakor pa ne zahteva Hrizostom, da bi zmernost izmozglala človeka. Nasprotno! Práva zmernost ima trojni namen: a) ohraniti telo, b) posredovati resnično, ne navidezno slast (τὴν ὄντως ἡδονήν), c) napraviti telo za pokoren in spreten organ duše: *non dico ut nos exhauriamus aut dure nimis tractemus, sed ut tantum cibi sumamus, quantum et voluptatem habeat, veram inquam voluptatem, et alere corpus, et obsequens nobis aptumque ad functiones animi exhibere possit, bene compactum et coagmentatum* (Hom. 12, de ingluvie; PG 63, 648).

31. Kakor vidimo, Hrizostom ne uči »sovraštva« do telesa, temveč želi, da bodi telo σώμα εὐτονον (PG 60, 208) krepko telo, σώμα εὐρωστον (PG 60, 210) zdravo telo.

Ne obsoja užitka, ἡδονή, temveč le razkošno uživanje τρυφή, in sicer ono, ki jo imenuje τρυφή ἀνόητος καὶ ἐπιβλαβής (In Gen hom. 2, n. 4; PG 53, 26) in ki vodi do prenasičenja, εἰς πλεγμασμένην. Njegov nauk je: uživaj εἰς χρείαν, kar je potrebno, »quantum usus exigit« (In Mt hom. 70 [al. 71], n. 4; PG 58, 660). — Vprav ta χρεία ima pri Zlatoustu provindencialno nalogo, ker nam posreduje užitek in zdravje, ἡδονὴν καὶ ὑγιαίναν: človek jej ὡς τὴν χρείαν μόνον πληροῦν (In Gal. hom. 10, n. 1; PG 53, 82); v tej »hreji« spoznamo edino pravilo za užitke: κόρον εἰδέναι τὴν χρείαν μόνην (Hom. 12; PG 63, 646).

32. Čitatelj je že opazil, da se Hrizostom nikakor ne spušča v subtilne, kazuistične določbice, temveč prepušča zdravemu razumu, naj poišče v posameznih slučajih pametno mero; saj se ne imenuje zmernost brez razloga σωφροσύνη. Σωφροεῖν je funkcija preudarjajočega duha, ne materijalne tehtnice,

33. Resno pa graja carigrajski škof

## 7. nezmernost

v vseh njenih oblikah.

Brez dvoma so mu njegovi poslušalci bodisi v Antiohiji, bodisi v Carigradu dali mnogo povoda, da je govoril o požrešnosti. Značilno je dejstvo, da imamo v njegovih govorih lepo število izrazov, ki pomenijo nezmernost.

Najbolj splošen izraz je ἀμετρία, kar pomeni pač isto kot nezmernost. Ἀμετρία se javlja kot preveliko hlepenje po jedi, ἀδυσχαγία, voracitas (PG 54, 348), ali po vinu, ἀμετρος οἶνοποσία, crapula (ibid.).

Preveliko skrb za želodec imenuje γαστριμαργία, gula (ibid.).

Požrešnost mu je razuzdanost ἀσωτία, ingluvies (PG 57, 470), ali pa ἀσέλγεια, intemperantia (PG 57, 471).

Preveliko ljubezen do bogate mize označuje s τρυφή (nimia voluptas), ali pa z ἀκρασία (PG 53, 23); stanje, ki sledi iz večjega užitka dobre kapljice pa z μέθη (PG 58, 564).

Prenasičenje (satietas) označuje s πλεγμασμένη, (PG 62, 569); hrepenenje po slasteh goltanca mu je λαιμαργία (PG 49, 512).

Kakor vidimo, Hrizostom ni bil v zadregi, ko je šlo za grške izraze; na jezik so mu jih položili pojavi v vsakdanjem življenju.

34. Da je bilo potrebno resno udariti po nezmernosti, bomo umeli, ako pomislimo, da so se vršile v Carigradu (in drugje) »gostije«, ki že preveč sličijo zabavam v modernih barih... kojih obiskovalci imajo pač svoje pojme o »nasladi«: to orgijalno koncepcijo o ugodju nam slika Zlatoust tako-le: »Quid est enim voluptas? Nonne ventri se dedere, Sybariticas mensas parare, cum speciosis mulieribus congregi porcorum instar se in coeno voluntantium? (Adv. oppugn. vitae monast. C. 2, n. 9; PG 47, 346). Vsekakor je to zadosti plastično povedano.

Da je požrešnost veliko zlo, izvaja Hrizostom že iz tega, ker je ἀκρασία dovedla še Adama v smrt: ventris intemperantia victus et transgressionem operatus, ad mortem condemnatus est (In Gen hom. 1, n. 2; PG 53, 23).

Požrešnost mu je tako zoprna, da jo obsoja še na živini: tantum malum est ciborum voluptas, ut etiam in brutis pernicioosa sit (In Mt hom. 44, n. 5; PG 57, 470).

35. Nizka je naslada požrešnosti in vrhtega še tako minljiva: želodec se sicer napolni, toda ne more ostati poln niti en dan: qui delicatis cibis deditus est, postquam ventrem crapula disruptit, ne uno quidem die potest in eadem abundantia permanere (In Joann. hom. 22, n. 3; PG 59, 137). Vprav ona slast, ki se zdi najbolj prijetna, namreč voluptas gulae, je zelo kratka: nam simul ac quisque impletus fuerit, voluptatem exstinxit (Adv. oppugn. vitae mon. I 2, n. 10; PG 47, 346). Ne traja slast en dan, eno uro, temveč le za trenutek: voluptas illa omnis exstinguitur, non die uno, non una hora, sed in brevissimo temporis momento (ἐν μικρᾷ καὶ ἀκαριαίᾳ ῥοπῇ) (ibid.); tako kratek je tak trenutek, kakor filozofski »zdaj«, ut vix perspicere possit (PG 47, 346).

36. Ta tako kratka naslada deluje razdejalno liki hud vihar na α) dušo (εἰς τὴν ψυχὴν), β) na telesni organizem (εἰς τὰ σώματα) (PG 62, 568), ter je γ) povrh protisocialna (PG 62, 569).

37. Da je nezmernost škodljiva zdravju, Hrizostom nešteto-krat ponavlja. Kdor preveč uživa, prekratko živi: deliciae senectutem ante tempus inducunt, sensus sapiunt . . . flaccidum corpus efficiunt, maiorem stercorum copiam recondunt, mala congerunt, maius onus et pondus faciunt: hinc frequentes, casus et ruinae, multa naufragia (In Mt hom. 44 [al. 45], n. 5; PG 57, 470). — Pri tem pa izrečno omenja, da ni krivo telo, da niso krive jedi, temveč pohlepnost (τρυφή): odgovornost izvira ex prava liberi arbitrii electione (In I Cor. hom. 39, n. 9; PG 61, 346); neque corpus, neque cibi sunt diaboli, sed solae deliciae (ibid. PG 61, 345).

Presit človek je sličen prenapolnjeni ladji, ki se mora potopiti: corporis nostri natura, plura quam ferre possit alimenta recipiens, deprimitur, et onus iniectum non ferens, in perniciem pelagum demergitur (De fato or. 6; PG 50, 770).

Dolgo vrsto bolezni našteva Hrizostom, katere izvirajo iz preobloženih miz: morbi fere incurabiles ex his mensis originem trahunt: nam et podagra, et tabes, et sacer morbus, et paralysis multaque his etiam graviora corpus aggressa ad extremum spiritum infestant (De virgin. n. 49, PG 48, 585).

Ko bi hoteli naštetiti vse bolezni, ki izvirajo iz nezmernosti, bi bila vrsta zelo dolga; saj izvirajo iz ἀμετρος ἀδηφάγία infinita morborum genera (In Gen. hom. 10, n. 2; PG 53, 84). Kratko: ni zla, ki bi ga ne rodila prenasičenost: τί γὰρ οὐ ποιεῖ κακὸν ἡ τρυφή; (In Act. hom. 27, n. 3; PG 60, 208). Ἀμετρία πηγὴ τῶν κακῶν ἀπάντων (In Gen hom. 37, n. 4; PG 53, 348).

38. Nezmernost ne uničuje samo telesnih sil, temveč ovira tudi duševni razvoj: cum corpus factum est mollius, necesse est, animam simul perniciem capere (De ingl. hom. 12; PG 63, 648). Slasti vznemirjajo dušo: nihil enim sic animam turbat, ut concupiscentia absurda, deliciae ciborum, ebrietas et mala quae inde sequuntur (In Mt hom. 70 [al. 71], n. 5; PG 58, 660). Duševnosti škoduje več *τροπή* nego razne skrbi: deliciae plus quam sollicitudines animam labefaciunt, graviioresque et corpori et animae pariunt dolores (In Mt hom. 44 [al. 45], n. 5; PG 57, 470).

Nezmernost rodi neodločnost in šibkost volje; nezmernost si ne zna pomagati, ko pridejo težki trenutki: in rebus asperis ob moderationis penuriam (*ὑπὸ τῆς ἀμετρίας*) ad singula quae accident inutilis erit; iz ametrije izvirajo hude reči: *δειλία* (strahopetnost), *ἀνανδρία* (nemožatost), *φόβος ἀμετρος* (pretirana bojzljivost), *ἀβουλία* (neodločnost).

Hzrnostom omenja tudi fiziološki razlog, zakaj pri nezmernežu duševni razvoj trpi: njegovi možgani ne morejo delovati: venter vim passus... etiam cerebrum saepe labefactat et perdit (In Mt hom. 44 [al. 45], n. 5; PG 57, 472). — Tak človek živi potem kot pravi bebec: ventri solummodo vivit, aliis autem sensibus non utitur (In I Tim hom. 13, n. 3; PG 62, 567).

39. Pa tudi če ne pride do bebstva, vsekakor postane človek nezmožen za delo; misel, ki jo je tako precizno izrekel Tomaž: delectationes ciborum natae sunt abstrahere hominem a bono rationis (2 II, q. 146, a. 2 corp.), najdemo že jasno izraženo tudi pri Hrizostomu: cum anima voluptate nimia redundat, intus ratiocinia turbantur (In I Tim hom. 13, n. 3; PG 62, 68); vinski duhovi so mu »nubes radios solis obtenebrantes« (ibid.); nasladnosti delajo človeka slepega: cogitationes tenebris offendunt, mentem acute videntem excaecant (In Mt hom. 44 [al. 45], n. 5; PG 57, 470). — Saj vidimo tudi danes, da nam največ talentov dajo oni krogi, ki žive sponte ali spinte zmerno, dočim postanejo družine, v katerih je preveč užitka, kmalu duševno in telesno sterilne.

40. Pa nezmernež ni samo nesposoben za intelektualno delo, tudi za telesno delo je neporaben ter stoji v tem oziru pod oslom; kajti ko se žival nakrmi, je zmožna za delo: tu vero, qui sublata mensa, ad omne opus inutilis es et ineptus, num vitare poteris, quominus videaris asinis deterior (De Lazaro concio 1, n. 8; PG 48, 974).

41. Človek, ki po lastni krivdi postane telesno in duševno nezmožen, je poživljen, v nekem oziru bolj nespameten nego žival: nam animalia seu comedant seu bibant, terminum norunt, neque ultra quam satis est procedunt... hac ergo in re brutis deteriores estis (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 5; PG 58, 565). Kakor vidimo, so se smeli starocerkveni govorniki izražati precej — nazorno, kar nam dokazuje sledeči tekst: Deliciae mensae homines in porcos commutant, et porcis deteriores efficiunt (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 4; PG 58, 564).

42. Tako degradirani človek je dostopen za vsako nemoralnost: qui cibo potuque disrumpitur, saepe, velit nolit, peccare necesse est (De fato or. 6; PG 50, 770).

Med grehi se pojavlja v prvi vrsti nečistost. Nečistnik je Hrizostomu hujši kot svinja: nam porcus in coeno volutatur, et stercore nutritur; hic vero magis abominandam sibi parat mensam, coitus illicitos excogitans et iniquos amores (In Mt hom. 57, n. 4; PG 58, 564). Zgled Sodomitov pa nam kaže, da vodi nezmernost že v perversnost: per hanc Sodomitas in amores iniquos inflammavit (In Mt hom. 58 [al. 59], n. 4; PG 58, 563).

43. Toda, tudi če ne pride do takih ekstremnih posledic, vidimo, da mizne slasti odvajajo človeka vsekakor od bogoslužja: deliciae solent ad numinis oblivionem deducere (De Lazaro concio 1, n. 8; PG 48, 974); posebno se vidi to pri »grlu«, ki nam je dano, da bi Boga hvalili: ut Deo canas, et sacras preces emittas..., tu vero... ne minime quidem sinis ipsum (guttur) ministerio sacro servire, sed totam vitam huic pessimae servituti tradis (In Mt hom. 44, n. 5; PG 57, 471). — Izraelce je hudobni duh vprav po nezmernosti vnel za malikovanje: per hanc olim Israelitas in idololatriam inflammavit (in Mt hom. 58, n. 4; PG 58, 563).

44. Nezmernost pa je tudi skrajno protisocialna, ker žali reveže; krasna govorniška poteza Zlatousta nam slika, kako prezirajo nezmerneži umirajoče reveže, pri tem pa sami umirajo v svoji nezmernosti: pauperes fame tabescentes et morientes despicitis, cum vos perpetuo in voluptate moriamini (In I Tim hom. 13, n. 4; PG 64, 569). Torej dvojná smrt: duas quippe mortes perpetratis, eorum qui affliguntur et vestram quoque (ibid.).

Kamorkoli pogledaš, nezmernost rodi le nered in nesrečo: deliciarum cupiditas omnia evertit atque consumit (De fato or. 6; PG 50, 772); je pač: fera gravis et intractabilis (ibid.).

45. Zanimivo, da Hrizostom navaja razen etičnih momentov tudi estetične razloge proti nezmernosti, čeprav so ti bolj postranskega pomena. — Žene so rade lepe; vsaj v Carigradu je bilo svojčas tako; pridno so skrbele za »ravno linijo«, toda kaj, ko jih je nezmernost v jedi arondirala (maior quam par sit crassitudo et supervacanea carnis excrescentia; PG 61, 346). — Da bi preprečili debelost in dovedli telo zopet vsaj do neke vitkosti, so zdravniki pridigali ženam dijeto, kar nam poroča Hrizostom: Audi vi quoque medicos dicentes multis impedimento fuisse delicias ne prociore essent statura (ibid.). — Hrizostom kar naravnost pove: non solum morbidam, sed et turpem faciunt deliciae eam quae pulchra erat; ter opisuje prav plastično nelepoto take žene, zaključujoč ta opis: cogita quanta hinc sit insuavitas et molestia... Nihil est enim aequae iniucundum et insuave ut mulier, quae multa comedit (In I Cor hom. 39, n. 9; PG 61, 346). Seveda so morale biti včasih dame jezne na Zlatousta, posebno če se povrh omenja, da so uboge žene vsled zmernosti lepše: propterea in pauperculis videris maiorem formae pulchritudinem (ibid.). — Izrečno naj pripomnim, da je ta ekskurz zgolj kul-

turno-zgodovinskega značaja ter da ne mislim na današnje dame, ko čitam Hrizostoma; le-te si namreč dosti pritrjujejo, da bi dosegle »ravno linijo«, in cerkev bi bila zelo zadovoljna, ko bi se toliko postile iz religioznosti, kolikor se postijo iz ambicioznosti. Vsekakor pa se lahko sklicujejo, če hočejo doseči gracioznost, na Hrizostoma, ki predpisuje sledeči recept: labores, afflictiones, mensa moderata, tenuis vitae ratio... praebeant... magnam pulchritudinem (In I Cor hom. 39, n. 9; PG 61, 346).

Nezmernost kaže svoje najhujše obličje v

### 8. pijančevanju.

46. Radi tega Hrizoston nastopa z vso resnostjo proti tej pregrehi. Vse kar pove o nezmernosti sploh, velja a fortiori o alkoholizmu. Ta kuga je bila v Carigradu zelo razširjena, zlasti ob gotovih časih n. pr. ob „karnevalu“, ki ga imenuje *ἐσπρτή σατανική* (De Lazaro hom. 1, n. 1; PG 48, 963). K pijančevanju je zavajala ljudi ne samo nezmernost, temveč tudi neko praznoverje; mislili so, da bo vse leto prav tako veselo, če so ob noviluniju veseli (In Kalendas n. 2; PG 48, 954). Zato jim je moral Hrizoston zabičevati, da dnevi po svoji naravi niso ne dobri ne zli, marveč da so taki le po naši pridnosti ali nemarnosti (ibid. PG 48, 955). Toda vprav ob teh dnevih je vse pilo, in sicer čisto vino (brez vode), pri čemer so prednjačile ženske: prima luce feminae et viri pocula implentes, multa cum intemperantia vinum merum bibunt (In Kalend. n. 2; PG 48, 954).

47. Pijana ženska je po Hrizostomu najgrši stvar: nihil turpius muliere deliciis dedita, nihil turpius ebriosa... Quam insuavis est mulier vinum spirans, quod oleat et corruptum sit, dum eructat carniū corruptarum humorem, aggravata ut surgere nequeat, rubicunda plus quam par est, oscitans et caligine offusa (In Act. Ap. hom. 27, n. 2; PG 60, 207). Ta opis je tako realističen, da ne vem, bi li ga mogel podati cerkveni govornik pred današnjimi poslušalci; sicer pa so današnje žene bolj zmerne in ne segajo toliko po vinu; če že, rajši po kokainu! Je bolj »nobel«.

48. Seveda je tudi pijani moški ostuden: solo aspectu gravissimus, foetores exhalans teterrimos; eructationes et oscitationes, et voces ebriorum insuaves atque molestae, eos, qui spectant et simul sunt, extrema abominatione implent (Ad Antioch hom. 1, n. 5; PG 49, 22).

49. Pijanost človeka oškoduje ne samo oni dan, ko pije, temveč tudi naslednji dan se pijanec slabo počuti: nam non modo qua die ebrius es, damno afficeris, sed insequenti quoque; ac sicut cessante febre, manet tamen ex febrī aegritudo: sic excussa ebrietate, fluctuatio tamen restat et in animo et in corpore; miserum corpus iacet resolutum, ut post naufragium navis: corpore miserior anima, etiam resoluta illo tempestate excitat et cupiditatem incendit; ac cum videtur sapere, tum maxime insanit, vinum, dolia, phialas, crateras in imaginatione versans (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 5; PG 58, 566).

50. K temu pa je pijanec še nenasiten, »nima dna«: qui ebrietati vacant, nunquam satiantur, sed quanto magis sese vino ingurgitant, tanto magis siti flagrant, et inflammatio quaedam est eis vini usus: ac voluptates quidem evanescent, sitis autem inexplebilis in praecipitium ebrietatis eos, qui sub illa captivi sunt, deducit (In Gen hom. 29; PG 53, 4).

Obširno opisuje Hrizostom

### 9. zla, izvirajoča iz pijanosti.

51. Pijanost mu je »omnium mater malorum« (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 4; PG 58, 563); pijanec je neporaben in za delo ne možen: ad praesentem vitam huiusmodi homo inutilis redditur, nec ad quidpiam idoneus est (De fato or. 6; PG 50, 770); pijanec ne vidi niti tega, kar mu je pred nosom: post ebrietatem ne praesentia quidem videre possumus: ebrietas quidem nobis dies in noctes vertit, et lucem in tenebras; apertis oculis ebrii ne illa quae ad pedes sunt, cernere possunt (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 5; PG 58, 566).

52. Pijanost provzroča pravo pravcato telesno in duševno: revolucijo: animi et corporis morbos immodica vini parit potatio, passionum bellum, absurdarum cogitationum procellam in mentem inducens et corporis vim molliorem et solubiliorem efficiens (Ad Antioch hom. 1, n. 4; PG 49, 22). Vprav z ozirom na razum je pijanost veliko zlo, ker nezmernež potopi, vsaj za čas, v vinu to krasno silo: gravissimum quiddam est ebrietas, quod possit excaecare sensus et submergere mentem (In Gen hom. 29, n. 3; PG 53, 265). Pijanost je prostovoljna norost, radi tega hujša nego blaznost: spontaneus est furor (*μωρία*) ebrietas, proditio cogitationum; ebrietas ridicula calamitas, morbus sannis (spakovanje) expositus, voluntarius daemon, et ipsa molestior insaniā (Adv. ebrios. n. 1; PG 50, 434). Usta pijanca so vedno odprta, ne ve pa, kaj govori: qui ebrius est, nescit quid dicendum sit, quid tacendum; sed perpetuo patens nullaque obstructum ianua est os eius... qui ebrius est, disponere sermones suos in iudicio nescit, mentis divitias administrare nescit (ibid.).

53. Ko izgubi človek razsodnost, ni več sposoben za gospodarstvo; on, ki je ustvarjen, da gospodari nad stvarmi, je vsled pijanosti usuznjen, osebno in družabno ponižan: hominem quippe rationalem, qui super omnia dominium suscepit, iniectis vinculis insolubilibus, quasi mortuum et operatione carentem prosternit (In Gen hom. 29, n. 3; PG 53, 265). Sorodnikom in prijateljem pijanec dela žalost, neprijateljem pa je v zasmeh: iacet ridiculus omnibus, et uxori et filiis et famulis. Amici enim suam ignominiam cogitantes rubore et pudore suffunduntur: inimici autem oblectantur et irrident; et execrantur haec propemodum loquentes: huncine oportebat vivere!? Et huncine oportebat spirare aërem!? O pecus! O porcum! (Ibid.) Brez dvoma je Hrizostom govoril tako, da so ga mogli in morali razumeti!



54. »Obscuratio mentis« (In Kalend. n. 3; PG 48, 956), ki je žalostni sad pijanosti, rodi druge slabe posledice: pijanec je nedostopen za razloge; nič mu ne pomaga, non ratiociniorum copia, non doctrina et adhortatio, non admonitiones et consilia, non aliud quidquam; non timor futurorum, non pudor, non praesentium accusatio, non aliud quidvis (De fato or. 6; PG 50, 770); pijanec je pač bebec in puhloglavec, njegov delež je mentis penuria, vacuitas intellectus (Adv ebrios. n. 1; PG 50, 433).

55. Kjer je otemnela pamet, tam je tudi volja oslabela, tako da postane človek vsled pijanosti torišče strasti, zlasti onih, ki so v ožji zvezi z organizmom, spolne pohotnosti in togotnosti: nihil enim ita concupiscentiam incendit et iram inflammat, ut vinum et temulentia (In Rom hom. 24, n. 2; PG 60, 623).

56. Tak človek včasih besni kakor obseden: nam impudens simul et furiosus est (In Mt hom. 58, n. 4; PG 58, 564). Z obsedenim človekom imamo sočutje, pijanec pa nam je zopern, ker je sam svoje nesreče kriv: quia spontaneum sibi furorem attrahit, et os, oculos, nares, omnia denique cloacas efficit (ibid.).

S pastoralnega stališča pa je treba skrbeti tudi za te žive kloake, čeprav so ostudne, in sicer s tem, da a) dajemo pijancem dober zgled z zmernim življenjem, ter b) da jih skušamo pozitivno dvigniti iz močvirja: vos itaque precor et oro, ut nunquam hoc morbo capiamini, eosque qui illo correpti sunt, sollicitate eruere curetis, ne brutis peiores videantur (In Mt hom. 58, n. 5; PG 58, 565).

57. Kdor se opije, gotovo greši; vendarle ostane človek, in njegovo človeško dostojanstvo moramo spoštovati, čeprav se trenutno zdi pijanec hujši nego živina: si quis ebrietate vincitur, ne in vulgas traducatur, sed a suis contegatur: et non sit omnibus risus et turpitudinis argumentum (In Gen hom. 29, n. 3); PG 53, 265).

58. Da je recidivni pijanec, pijanec iz navade, nesrečno bitje, o tem ni dvoma; saj ga alkohol tako zdela, da ni več svoj gospodar, temveč hudičev suženj: quisquis enim in temulentia totos agit dies... sub diaboli tyrannidem redactus est (De Lazaro hom. 1, n. 1; PG 48, 963). Tak »služabnik« kajpada ne more imeti zmisla za religiozno življenje: nemo qui vino inebriatur, divinorum esse cupidus elogiorum potest (Adv. ebr. n. 2; PG 58, 435).

59. To je pa pri pijanosti najhujše zlo, da zapira nebeška vrata: quod malorum caput est, caelum ebriis inaccessum hic morbus efficit, nec aeterna bona assequi permittit (Ad Antioch hom. 1, n. 5; PG 49, 22).

59. Iz teh izrekov lahko posnamemo za praktično pastoracijo sledeče: Hrizostom operira proti pijanosti sicer z motivi higijenskega in estetskega značaja, vendar jo obsoja bolj z etičnega stališča, predvsem pa jo graja sub respectu aeternitatis. To naj velja tudi danes. Vsa čast zdravstvenim ozirom, toda vedimo, da zdravje in morala nista identična pojma! Še večja čast splošnim etičnim motivom, zavedajmo se pa, da pri ljudeh debilis voluntatis ne bomo dosegli s

temi prevelikih uspehov! Naše glavno orožje mora biti nadnaravna beseda, posebno pa biblična. *Quod ratiociniis demonstrantum est, etiamsi verum sit, nondum tamen satis certa argumenta dignamque fidem animae affert. Proinde quia tanta rationum infirmitas est, age Scripturis contra adversarios pugnemus* (Contra Anom. XI, 1; PG 48, 797).

60. Kakor nudi medicina proti strupom primerne protistrupe, tako mora i cerkveni govornik duševne bolezni ne samo grajati, temveč priporočati primerna zdravila. Kot antidotum proti nezmernosti proslavlja Hrizostom

### 10. post,

ki ga imenuje *purgatio animarum nostrarum* (In Act. Ap. hom. 31, n. 2; PG 60, 229). Post mu je oče zmernosti. Zato ga Hrizostom ljubi: *quod temperantiae sit parens et fons omnis philosophiae* (In Gen sermo 6, n. 1; PG 54, 604); post je nekako pristanišče, v katerem najdemo zavetje pred viharji, portus animarum nostrarum (In Gen hom. 1, n. 2; PG 53, 348).

62. Post je potreben radi dejanske nezmernosti: si *cibos ita sumeremus, ut tantum sumeremus, quantum usus exigit, iam nullum opus esset ex ieiuniis adiumento* (In Gen hom. 10, n. 1; PG 53, 82). Zahtevajo ga torej že higijenični razlogi: si *rem diligentius volueris intueri, et sanitatis bonaeque habitudinis matrem esse ipsum invenies; atque si meis sermonibus derogas fidem, medicos percontare* (De poenit. hom. 5, n. 4; PG 49, 312). Zdravniki so torej že tedaj močno priporočali — dijeto, ki ima razen dobrih vplivov na telo še to dobro plat, da malo stane!

63. Pred vsem pa je Hrizostomu post medicina spiritualis. Postna disciplina je bila na vzhodu stroga, vendar Hrizostom posta nikakor ne vsiljuje z vso rigoroznostjo: s postom naj se človek pač zatajuje, toda nikakor ne ubija. Zato je treba tudi postne predpise razborno umevati; medicina est ieiunium, sed medicina millies utilis sit, per utentis imperitiam inutilis saepe fit; nam nosse oportet et tempus, quo ipsam adhibere opus sit, et ipsius medicamenti quantitatem et corporis temperiem, et regionis naturam, et anni tempus et multa alia (Ad Antioch. hom. 3, n. 3; PG 49, 52). Noben moderen moralist bi se ne mógel izraziti lepše. — Kakor vidimo, odklanja Hrizostom i tu enostraski formalizem, ki se je včasih vprav na vzhodu pojavil. Zgolj to da ne jemo (*ή των σιτίων άποχή* [PG 49, 181]), še ni post; tudi spokorna obleka ni še post: num ieiunium solum (gola tla) et saccus? Nequaquam, sed totius vitae mutatio, *ή παντός τού βίου μεταβολή* (Ad Antioch. hom. 3, n. 4; PG 49, 52). ti

64. Misel, da je post ieiunium a peccatis, poudarja Hrizostom mnogokrat (prim. Ad Antioch. hom. 16, n. 6; PG 49, 170; hom. 18, n. 1; PG 49, 180). Ljudem, ki so se veselili, da je že minula polovica kvadragezime (pri tedanji postni disciplini jim bodi to veselje odpuščeno!), kliče, da je treba v prvi vrsti pobiti grehe, ne

prebiti dneve posta: non propterea gaudere, quia profligatum est ieiunii dimidium, sed illud considerare, si peccatorum sit profligatum dimidium, et tunc exsultare (Ad Antioch hom. 18, n. 1; PG 49, 179); samo fizično neugodje, ki je združeno s postom, ne zadostuje; naš post mora biti ieiunium spirituale, ne ieiunii labore tolerantes, ieiunii amittamus praemium (De poenit. hom. 6, n. 1; PG 49, 314). Ako se postimo duhovno, potem se lahko postijo tudi oni, ki niso krepkega telesa: quod si infirmum tibi corpus est, ut non possis assidue ieiunare, at infirmum non est ad orandum et ad ventris delicias spernendas (In Mt hom. 57, n. 4; PG 58, 563).

65. Kdor se ne more telesno postiti, naj opravlja v nadomestilo druga dobra dela, med katerimi Hrizostom na prvem mestu omenja miloščino; potem naj tak človek bolj pridno moli, naj z vnemo posluša božjo besedo, naj odpusti sovražnikom; za taka dobra dela ni telesna šibkost nikakšna zapreka: si haec fecerit, verum ieiunavit ieiunium, quod a nobis potissimum exposcit Deus (In Gen hom. 10, n. 2; PG 53, 83). — Brez teh duhovnih del telesni post nima haska: ieiunium, absentibus praedictis operibus, nihil nobis prodest (ibid.).

66. Sploh je po Hrizostonovem nauku zgolj telesni post »ex obiecto« moralno indiferenten<sup>2</sup>; vso svojo moralno dobrost zajema »ex fine«; saj je tudi z devištvom kolikor je zgolj fizično stanje, prav tako: nam nec ieiunium nec virginitas per se bona vel mala sunt, sed ex eorum, qui ea exercent proposito alterutrum fiunt (De virginit. n. 4; PG 48, 536). Torej v resnici: morála mišljenja, notranjosti (Gesinnungsmoral)! Ako post ne izhaja iz čistega nagiba, je »ieiunium iniquum«, »ieiunium immundum«, kar naglaša proti onim kristjanom, ki so se postili še skupno z Judi: quod enim praeter Dei mentem fit, sive sacrificium, sive ieiunium sit, omnium est impurissimum (Adv. Jud. 2, n. 1; PG 48, 857).

Zgolj telesni post torej ni post: obsega sicer težavo pravega posta, ne prinaša pa njegovih sadov: licet enim et ieiunii labore sufferre, et ieiunii fructum non consequi; quomodo? Cum scilicet esca abstinemus, peccato non abstinemus: cum carnibus quidem non vescimur, devoramus tamen pauperum domos; cum vino quidem haud inebriamur, inebriamur vero desideriiis pravis (De poenit. hom. 6, n. 1; PG 49, 314). Zato tudi heretikom post nič ne pomaga, ker mu s svojo trdovratnostjo jemljejo vso vrednost (cf. PG 48, 536). — Kakor vidimo, se carigrajski škof prav nič ne zadovoljuje z »legalno« observanco posta (prim. njegova izvajanja Adv. Judaeos 1, n. 2; PG 48, 846), temveč zahteva globoko etično vsebino posta: cum qui ieiunat, compositum esse decet, contritum, humiliatum (Adv. Jud. 1, n. 2; PG 48, 846).

67. To etično vsebino pa prav lahko doseže, kdor je telesno krepak in kdor je šibek: qui ieiunat, gratias agit Domino, qui vires ei tribuit ad ferendos labores: et qui manducat, iterum gratias agit

<sup>2</sup> Isto je pozneje učil Tomaž Akvinski: Abstinencia von designat neque virtutem neque actum virtutis sed quoddam indifferens (secundum quod absolute ciborum subtractionem designat). 2 II, q. 146, a. 1. corp.

Deo, quia id nihil ipsum laedere potest, quominus animae salutem agat modo velit (PG 53, 83). — Koliko krasnih in tolažljivih misli lahko izvaja iz teh besedi današnji cerkveni govornik za one osebe, ki se pritožujejo, da ne morejo prisostvovati vsaki funkciji! Bolnikom in rekonvalescentom, ki imajo pomisleke, ali bi smeli uživati kaj proti postni disciplini, lahko povemo s Hrizostomom, da jim ni treba sramovati se radi uživanja hrane, temveč le radi greha: neque enim comedisse pudorem nobis affert, sed mali quidpiam egisse (ibid.).

68. Kratko: glavno je ieiumium spirituale, telesni post je le sredstvo v dosego duhovnega. To Zlatoust tako lepo omenja v uvodu svoje velikonočne pridige: ieiumium praeterit corporale, sed ieiumium non praeterit spirituale: hoc melius est illo, et illud propter hoc est institutum (Adv. ebrios. n. 1; PG 50, 433). Na ta način se lahko postimo, tudi če se ne postimo. Kako pa? Qui potest fieri, ut non ieunando quis ieunet? Cum quis alimentis quidem fruatur, peccatum vero non gustat; hoc melius est illo ieiumium, neque melius tantum, sed etiam levius. Na to dovoljuje Hrizostom razne užitke, ki so združljivi z duhovnim postom: frueri balneis, mensae particeps esto, vini utere potu moderato; licet degustare carnes pariter, est qui prohibeat nemo: omnibus frueri, tantum abstine a peccato. Vides ut omnibus facile sit hoc ieiumium (ibid.). — Vrednost posta se ne meri materialno, temveč moralno: honor ieunii non ciborum abstinencia, sed peccatorum fuga (Ad Antioch. hom. 3, n. 4; PG 49, 53). Kdor bi ga hotel ocenjevati samo materialno, bi ga onečlašal: ita ut qui ciborum abstinentiâ tantum ieiumium definiat, is maxime ipsum vituperet (ibid.).

69. Da je telesni post združen z neprijetnostjo, o tem ni dvoma, saj drugače bi ne bil sredstvo spokornosti. Vendar pa pravi Zlatoust, da ne smemo gledati na te neugodne občutke, temveč na krasne sadove posta: quae enim natura gravia, sic levia fiunt, cum iam non labores cogitemus, sed ipsos laborum fructus consideremus (De poenit. hom. 6, n. 2; PG 49, 316).

70. Post brzda nižje nagone ter dviga duha; mnogo poželenj ima svoj izvor vprav v telesnosti, zato je treba krotiti telo; ko je vkročeno, je duh bolj svoboden in dobi peruti, da se dvigne v nebeške višave: ieiumium enim corpus comprimit, et lascivias inordinatas refraenat, animam autem clariorem efficit, alis instruit et sublimem levemque facit (In Gen hom. 6, n. 2; PG 53, 84; slično v govoru o besedah: »Vidi Dominium« hom 6, n. 3; PG 56, 139). Kar pomeni za naravno življenje spomlad, to je v nadnaravnem življenju post: iucundum est ieunii tempus, animarum ver spirituale, cogitationum vera tranquillitas (In Gen sermo 1, n. 1; PG 54, 581). To je čas za poslušanje pridige: contemptis carnalibus epulis ad spirituale convivium contendere (In Gen hom. 2, n. 1; PG 53, 26).

71. Post je naš duhovni učitelj. Hrizostom omenja, da je postni čas prav primeren za poslušanje božje besede (In Gen hom. 25, n. 1; PG 53, 218); post deluje na duha prav tako kot pouk ter zbira

človeku duhovne zaklade: thesaurus, quem ex ieiuniis et continuis doctrinis colligere potuistis (In Gen. hom. 6, n. 1; PG 53, 55). Post je tako dober pedagog, da je Bog že Adama izročil pustko kot skrbni materi (v grščini je *μητέρα* fem., zato je post »mati«): Deus hominem a principio faciens illico delatum eum ieiunii manibus commendavit, veluti piae amabilique matri et magistrae optimae committens (De poenit. hom. 5; PG 49, 807). *Μητέρα* je naš nakit in naša opora, ornatus, tutamen et custodia (ibid.), je mati vseh čednosti, mater omnium bonorum, et pudicitiae aliarumque virtutum omnium magistra (In Gen. hom. 1, n. 1; PG 53, 22).

72. Post podpira našo molitev. Seveda je molitev že sama po sebi dobra; toda post ji daje novo moč: semper utique magna vis orationis: quando autem cum ieiunio emittitur praecatio, potentior reddit animam (In I Cor. hom. 27, n. 4; PG 61, 320). Post je naš sobojevnik: ieiunium habemus auxiliatorem et commilitonem maximum (Ad Antioch. hom. 5; PG 49, 78).

73. Obenem deluje post kot osvoboditelj. Nezmernost nas je usužnjila, nam zvezala roke: ieiunium servos existentes nos atque ligatos iuveniens, vincula solvit et tyrannide liberat, pristinamque in libertatem reducit (De poenit. hom. 5; PG 49, 307). — Le svobodna duša je zmožna višjega duhovnega poleta; post pa ji da prav ta polet in jo usposablja, da more gledati najvišje resnice: *τά ἄνω φροντίζεσθαι* (In Gen. hom. 2, n. 4; PG 53, 25); da, post pretvarja ljudi naravnost v angele: angelos ex hominibus facit (De poen. hom. 5, n. 1; PG 49, 307).

74. V vojski z demonskimi silami nam je potrebna bojna oprema; za bojno opremo nam je Kristus zapustil post in nam tudi v tem oziru dal zgled: ut per illud (ieiunium) armemur, ex illo robur sumamus, ut ad pugnam contra diabolium armemur (In Gen. hom. 1, n. 3; PG 53, 24). Tega orožja se sovražnik posebno boji: non enim vobis, sed daemoniorum naturae ieiunium tremendum est (De poenit. hom. 5, n. 1; PG 49, 307).

75. Pred Bogom ima post spravno moč: ieiunio Ninivitae usi sententiam Dei revocarunt (In Gen. hom. 1, n. 3; PG 53, 24; prim. PG 63, 597). Toda tudi v ta namen ne zadostuje sam post, temveč ga mora spremljati ljudomilost: affert etiam nobis consolationem non modicam et remissionem peccatorum ieiunium, quando cum benignitate erga alios coniunctum est, atque irae Dei vehementiam extinguit (In Joan. hom. 7, n. 2; PG 59, 65). — Saj se postimo prav radi grehov: neque enim ob Pascha ieiunamus, neque ob crucem, sed ob peccata nostra (Adv. Jud. 3, n. 4; PG 48, 867). Ako se hočemo spraviti z Bogom, ne zadostuje samo post, temveč, kakor pri Ninivitih, post združen z novim življenjem (*ἡ μεταβολή τοῦ βίου*). Ad Antioch. hom. 3, n. 4; PG 49, 53).

76. Zanimivo je, da vpošteva Zlatoust tudi socialno plat posta. Post blaži socialne razlike. Postna disciplina zahteva od vseh frugalno mizo ter izenačuje na ta način bogate in reveže, oblastnike in zasebnike, in sili vest vseh k pokorščini: sed quid dico magi-

stratum et privatorum? Etiam eius, qui diadema gestat, similiter ut aliorum, conscientiam ad hanc oboedientiam inflexit. Nec hodie ullum discrimen inter mensam divitis et pauperis: sed ubique frugalis victus, alienus a luxu et apparatu (In Gen hom. 2, n. 1; PG 53, 27). Vsekakor so te Hrizostomove besede za tedanje »boljše« kroge pohvalno spričevalo. Ne vem, bi li smeli tudi danes ponoviti tako pohvalo.

77. Kakor že omenjeno, Hrizostom ni rigorist, ker ve, da z prevelikimi zahtevami ne dosežemo mnogo: nam si quis supra modum austerus, magis laedit quam prodest (In Col hom. 11, n. 2; PG 62, 376); tako nosi tudi njegov nauk o postu značaj milobe. Njegov post je *νῆστεια σύμμετρος* (PG 55, 75), ki naj bo primeren za vse stanove in ki podaja vsem neki časten venec. Mnogi ljudje izvestnih dobrih del ne morejo izvrševati: od reveža ne bomo zahtevali, naj deli miloščino, od zaposlene družinske matere ne pričakujemo, da bi hodila obiskovat bolnike; postijo se pa lahko vsi (da so bolniki izvzeti od postne discipline, ni treba omenjati), vsak po svojih močeh: *συμμέτρως*. Tak post je pri Hrizostomu animarum nostrarum tranquillitas, senum decor, adolescentum paedagogus, continentium magister, quod omnem aetatem et sexum quasi diademate quodam ornat (In Gen hom. 2, n. 1; PG 53, 27). Prav to je poučno, da pripisuje Hrizostom pri vzgoji mladine postu pedagoško vrednost: gotovo bi i naši mladini bolj koristilo, če bi ji vzkratili večasi kako večerjo, nego da jo nahranimo z dolgo jere-mijado, da ni »prav nič lepo«, ako se »tako« obnaša. Vzgoja ne sme biti vodena, temveč mora krepiti voljo, in temu namenu služi post.

78. Post je res nekoliko težaven; toda kako krepost bomo dosegli brez težave? Vsaka je težavna, sicer bi ne bila krepost: ecquid in virtute non laboriosum est? (In Joann hom. 36, n. 2; PG 59, 205.) Priznajmo, tudi javno, da i zmernost ni vedno lahka, temparantiam non possumus exercere nisi laborantes, et cupiditatem refranentes multumque subeuntes laboris (ad Ant. hom. 13, n. r; PG 49, 141), toda vernik ne bo razpravljal toliko o njeni težavnosti, temveč mora biti prepričan, da jo more izvrševati: ne illud consideremus, laboriosam esse virtutem, sed potius posse illam a nobis exerceri (In Rom. hom. 12, n. 7; PG 60, 503). Gotovo je, da nas vodi zmernost k pravičnosti, in s tem k viru pravega ugodja: iusti habent voluptatem, puram, firmam, stabilem (De Lazaro concio 1, n. 11; PG 48, 979).

### Paberki o pastirovanju moških.<sup>1</sup>

1. Splošna je tožba, da so pri nas moški versko preveč pasivni. Liturgična pasiviteta zlasti fantov je naravnost usodna. Če že gre v cerkev in ne postopa med sv. mašo zunaj nje ali ne poseda celo v gostilni, se tišči čim bliže vratom pod temnim korom. V gneči in temi ni niti misliti na to, da bi s pridom mogel uporabljati molitvenik, če bi ga tudi v istini imel pri sebi. Zaradi te pasivnosti

se nikdar ni uživel v zmisel, pomen in namen liturgije, nikdar se mu duša ni ogrela ob toploti bogoslužja. Mrzel v duši odhaja iz cerkve, kakor je mrzel prišel. K maši ga privede le bolj navada in ozir na starše in na duhovnika, pred čigar oblastjo ima nekak napol podzavesten strah; ne prihaja pa k sv. daritvi iz notranje nuje, iz želje po Bogu in božjem življenju v nadnaravni milosti. Zato pa mu ostane versko udejstvovanje več ali manj nekaj zunanjega, akcidentalnega, kakor n. pr. noša domačega kraja. Ko zapusti domači kraj in ko se mu spremene zunanje življenske razmere in okolica, odpade vse to zgolj zunanje verstvo, v duši pa je prazno slej ko prej. Odtod bolesten pojav, ki nas Slovence v prav nelepo luč stavlja, da doma »verni« ljudje, zlasti moški, v tujini popolnoma odpovedo. V ostrem prelomu brez vsakega počasnega prehoda postane ne samo versko brezbrizen, ampak neredko naravnost veri sovražen. Ta žalostni pojav, katerega potrjujejo vsi, ki imajo s slovenskimi izseljenci opraviti, trka odločno na našo duhovniško vest. Kar a priori že je verjetno, da je krivda za ta pojav v domači napačni ali vsaj nepopolni verski vzgoji, za katero smo vsi duhovniki odgovorni, kakor že služba nanese, ali ex justitia ali vsaj ex caritate.

Del krivde je gotovo v tem, da je pastoracija pretekle in polpretekle dobe preveč zanemarjala moške na račun lažje in vsaj na videz uspešnejše pastoracije žensk. Pa se že obrača leto za letom na bolje.

2. Pri Kristusovi pastoraciji vidimo vprav nasprotno. On je moškimi povečal veliko in posebno skrb. Ves evangelij nam kaže to dejstvo, ki pa ni zgolj posledica judovskega običaja, ki ženski izobrazbi ni bil naklonjen in je smatral za rabija nedostojno, da bi se pečal z poučevanjem žensk. Saj se še učenci niso nemalo začudili, ko so našli svojega Učenika v razgovoru s Samaritanko (Jan 4, 27). Pravi vzrok za Jezusovo postopanje je pač ta, da si je hotel le moške privzeti kot sodelavce in namestnike, ki naj bi Odrešenikovo delo v svetu nadaljevali. Edino le moškimi je poveril oblast svojega božjega poslanstva in duhovništva. S tem je moški spol od Boga najvišje odlikovan. Kristus je zaradi tega izbranim svojim učencem razkladal zažetonete svoje prilike in jim po sv. Duhu dal globlje spoznanje resnic, katerih na prvi posluš niso še razumeli. A tudi sicer je zbiral predvsem moške okrog sebe, njim posebej govoril itd.

Danes pa vidimo, da so naši moški oddaljeni od Gospoda. Kakor da so izključeni od obhajilne mize in oltarja ter potisnjeni kot spokorniki k vratom. Njihova mesta so zavzele ženske. Tu nekaj ni prav. To stanje ne odgovarja temu, kar je Jezus delal. Mi moramo moške zopet pritegniti k oltarju, k obhajilni mizi, k apostolskemu delovanju, skratka k Jezusu! Toda tu nastane najtežje vprašanje: Kako? Pred vsem jim moramo v cerkvi dati zopet prostora in primerne veljave.

3. Že v ljudski šoli je treba začeti s posebnim moškim pastirovanjem. Ze dečki se morajo pritegniti k aktiv-

nejšemu liturgičnemu sodelovanju in doživljanju. Predvsem jim je oskrbeti zadosten in primeren prostor blizu oltarja. Idealno bi bilo, ko bi mogli vsi sedeti v primernih klopih in klopicah. Nadziranje bi bilo mnogo enostavnejše. Kadar otroci skupno molijo (rožni venec itd.), kakor pri šolskih mašah, naj v e d n o i n n a č e l o m a d e č k i n a p r e j m o l i j o . Vsakokrat me neprijetno dirne, kadar slišim deklince glasno naprej moliti. Prvič: mulier taceat in ecclesia, drugič mora čisto naravno vsak deček čutiti to kot sramotno zapostavljanje moškega spola v cerkvi. Res bo, da se po večini dečki tega odpora ne zavedajo, a ostane jim le tudi za pozneje mnenje, da je glasna molitev ženska domena. Pa tudi oni strah, ki je posebna moška slabost, premaža deček že v zgodnji dobi, če se navadi, da moli v cerkvi glasno naprej. Kjerkoli je katehet uvedel navado, da dečki naprej molijo, povsod se je ta uvedba dobro izkazala, nobeden se še ni kesal. Brez dvoma vpliva v verskovzgojnem oziru zelo dobro.

Nadaljnji korak v tej vzgoji bi bila večja udeležba pri liturgiji sv. maše. Ponekod se je poskusilo s tem, da vsa občina vernikov odgovarja mašniku, ne pa samo ministrant. To je zgolj povratek v dobo, ko so verniki razumeli latinščino in res skupno z duhovnikom darovali sv. mašo. Zadnja stoletja pa so — vsaj pri nas — ločila duhovnika in vernike. Vsak zase opravlja svojo pobožnost, komaj da se vernik zaveda glavnih delov daritve, na katere ga opozori zvonček. Doslej so se take sv. maše obhajale le pri manjši udeležbi vernikov v kaki kapeli ali oratoriju, po zavodih in kongregacijah. Morda pridemo do tege, da se ta način soudeležbe pri sveti daritvi razširi tudi na javne cerkve, zlasti na sv. mašo, kateri pristostvujejo otroci, s katerimi se more prej napraviti potrebna vaja. V takem slučaju bi zelo ugodno delovalo na dečke in na moške sploh, ako bi — za začetek vsaj — odgovarjali samo fantje, saj tudi ministrirajo le dečki, ne pa deklince. Seveda bi se moral ta način pristostvovanja pri sv. maši prej s prižnice primerno razložiti in utemeljiti. Sicer pa bi taka sv. maša ne bila prav nobena nova »iznajdba«; v drugih krajih, n. pr. v Sev. Ameriki, prakticirajo to že davno z najlepšim uspehom. Načelo mora biti tudi pri nas: M o š k e ž e z g o d a j v d e š k i d o b i p r i t e g n i t i k l i t u r g i č n e m u s o d e l o v a n j u i n v e r s k e m u u d e j s t v o v a n j u s p l o h .

4. Moškim (možem in fantom) je treba nuditi od časa do časa kaj izrednega v cerkvi, dati jim nekatere »privilegije«. Redna pastoracija, ki enako objema vse, je premalo. Izredno mlačnost in neaktivnost moških premagajo le izredna pastoralna sredstva. Moški se s takimi »privilegiji« čutijo nekoliko počaščene, in to majčkeno »slabost« porabimo »ad captandas animas«. Nekaj takih izrednih sredstev, ki jih je praksa že preizkusila, naj naštejemo:

a) M o š k e n e d e l j e , t. j. določena nedelja (če mogoče vsak mesec ena), ko se spovedujejo samo moški; ti imajo prednost pred ženskami. Obhajilo naj bo, če količkaj možno, med sv. mašo, da ima vsak moški obhajanec še nekaj časa na razpolago, da opravi primerno zahvalo. Ako je sv. obhajilo šele po maši, je nevarnost, da



zlasti fantje takoj odhite iz cerkve, niso pač vajeni ostati po končani božji službi še dalje časa v cerkvi v molitev zatopljeni. Moške nedelje se naj uvedejo kot stalna institucija tudi tam, kjer še ni apostolstva mož. Saj vprav iz teh nedelj bo polagoma zrastle organizacija apostolstva mož. Pridiiga se naj še posebej na moške ozira. Se boljše je, ako se vrše posebni

b) s t a n o v s k i n a u k i za može in fante ločeno, in sicer tako, da so izključno le može ali fantje navzočni. Neprimerno je, če se podaja stanovski nauk pred vsemi verniki. Može in fantje se čutijo osramočene. Ženske so prav res radovedne in nekoliko zamerijo, saj jih poznamo. Ko pa ob drugi priliki one same zase dobe svoj stanovski nauk, so pa zopet potolažene. V novejši dobi so ponekod zelo začeli gojiti ta stanovski pouk, saj odgovarja to nekako tudi katoliški akciji, ki ljubi organizacije po štirih stanovih: može, fantje, žene, dekleta, če ne najde že drugače izpeljane organizacije. Je pa tak stanovsko poglobljeni in prikrojeni pouk za praktično krščansko življenje brezdvomno zahteva sodobnih razmer. Težavno pa je vprašanje, k d a j naj se taki stanovski govori vrše, zlasti na župnijah, kjer pastiruje en sam duhovnik. Navadna nedeljska pridiga to ne sme biti, kajti od te se drugi verniki ne smejo izključiti. Kjer je več duhovnikov in več božjih služb, se da laže urediti. Na mnogih krajih se je obnesel sledeči poizkus: Pred (ali med) službo božjo je poleg oznanila samo petminutna pridiga, ena verska misel vsejana v dušo, ob kateri naj živi ves teden. P o s v. m a š i pa je stanovski nauk. Ostanajo v cerkvi le zastopniki prizadetega stanu, vsi drugi verniki takoj odidejo. Poizkus se je vobče obnesel.

c) D u h o v n e v a j e za može in fante so postale dandanes že skoraj redno sredstvo duhovne obnove. Doslej še niso nikjer izpodletele, tudi ne ob času prav neprijaznega vremena, ki obisk kar najbolj otežuje. Seveda odprte duhovne vaje v domači župniji, ko se moreta vršiti k večjemu dva govora dnevno, in ki morejo trajati le kake tri dneve, so zasilno nadomestilo zaprtih tridnevnih vaj. V šestih ali največ osmih govorih, kolikor jih je možnih ob takih prilikah, pač ni mogoče učinkovito obravnavati vse nagibe, ki človeka nagnejo k temeljiti in stanovitni spremembi dosedanjega mlačnega verskega življenja. Tako globokega učinka ne morejo imeti, kakor zaprte duhovne vaje, a vendar nudijo priložnost za temeljitejšo spoved in najpotrebnejše verske resnice razsvetlijo, utrdijo in naredijo za življenje zopet učinkovite. Može in fantje so navadno prav hvaležni za tako izredno pozornost, ki se jim posveča. Vsi kajpak nikdar ne bodo prišli; oni, ki izostanejo, bi bili najbolj potrebni. Take izgubljene ovce so bolest pastirjeva; moliti in na tihem žrtvovati mora za nje še več, morda ob prihodnji priložnosti pridejo blizu. Vsak količkaj razumen mož priznava pomen takih duhovnih vaj zlasti za mladino. Sodba njihova odmeva iz besed starejšega moža, čigar sinovi so se udeležili fantovskih duhovnih vaj: »Gospod, ko bi se bilo v naših fantovskih letih toliko storilo za nas, kakor se stori za fante

danes, koliko lepše bi bilo poteklo naše življenje. Za nas se pa nihče ni bil zmenil.«

č) **V e r s k i d a n.** Kjer so delovne in poklicne razmere mož in fantov takšne, da ni mogoče napraviti večdnevni duhovnih vaj — to je zlasti v bližini mest in večjih industrijskih podjetij, kamor hodijo moški na delo zaradi oddaljenosti že zgodaj zjutraj in se vračajo zvečer bolj pozno in utrujeni domov, v takih krajih se morajo skrócić duhovne vaje na en sam dan. V mnogih škofijah prakticirajo že več let s prav lepim uspehom s takimi dnevi. V ljubljanski škofiji se je prvi poizkus v St. Vidu nad Ljubljano naravnost sijajno obnesel, dasi se je vršil 6. januarja, t. j. po adventnem času, v katerem so mnogi že opravili sv. spoved. V adventu ali v postu bi bila udeležba še veliko večja. Začeli so se govori v soboto zvečer; v nedeljo sta bila dopoldne dva, popoldne pa stanovska govora za može in fante posebej. Ves popoldan in ves večer priložnost za spoved, v ponedeljek zjutraj sklepni govor in skupno sv. obhajilo tako zgodaj, da pride vsak še lahko pravočasno na svoje delo. Za govornika je morda trud precejšen, moškim pa je s takim dnevom zelo ustrezno. A v krajih, kjer imajo moški deloma dolgo pot do cerkve, se tak verski dan ne bo mogel uspešno vršiti. Tri do štirikrat v enem dnevu dolgega pota tja in sem ne morejo narediti, v krčmi pa tudi ne smejo čakati. Priložnosti za posedanje pri pijači ne sme biti. Uničila bi vsak globlji uspeh.

Poizkusi z duhovnimi vajami so se posrečili večinoma mnogo sijajneje, kakor je bilo pričakovati. Popolnega neuspeha ni bilo nikjer. Še so naši moški dovzetni za Kristusovo besedo in ljubezen, samo nuditi se jim mora posebej. Hvaležni so za to izredno skrb. Nekaj ovir in težkoč pa mora biti. Satan bo oviral vsako delo, ki je namenjeno reševanju duš. Takšne izredne priložnosti pomenijo duhovno obnovev in utrditev za vse še verne moške, vsakokrat pa tudi za marsikaterega popolno spreobrnjenje in poboljšanje. Trud ni nikdar zastoj, a prav gorečih apostolov tudi ne vzgojijo, za ta namen take prireditve ne zadostujejo. Za to je treba več, t. j. zaprtih duhovnih vaj.

5. **Z a p r t e d u h o v n e v a j e** v posebnem domu so prava apostolska šola. Iz vsake župnije bi morali iti najvplivnejši možje in najpotrebnejši fantje skozi to šolo in sicer ponovno. Sami iz osebne skušnje vemo, da je prenovitev v duhovnih vajah večkrat potrebna, da si ohranimo svežo gorečnost in vztrajno zvestobo. Zlasti za uspešno izgraditev »katoliške akcije« potrebujemo laičkih apostolov, ki so se apostolskega duha navzeli v duhovnih vajah. Pri nas inštitucijo edinega Doma duhovnih vaj še vse premalo uporabljamo. Tudi sistematično uporabo tega doma je treba organizirati; škoda je, da pri nas Dom toliko dni v letu prazen stoji. Zdi se mi kot kapital, ki ni na obresti naložen. V drugih škofijah najdemo vzorec, po katerem bi približno tudi mi mogli urediti obisk Doma. V friburški nadškofiji, kjer redovnikom, predvsem jezuitom delovanje do poloma nemškega cesarstva ni bilo dovoljeno, se je

osnoval škofijski odbor svetnih duhovnikov, kateri skrbi za redne tečaje zaprtih duhovnih vaj. Udeležujejo se jih moški po dekanijah. Vsako leto se določijo dekanije, katere morajo poslati udeležence, tako da pridejo v petih letih vse na vrsto. Nato se začne vrstni red zopet znova. Tako je prav dobro preskrbljeno zato, da nobena župnija ne izostane. Kadar se iz ene župnije udeleži večje število mož, potem fantov, vajencev, delavcev, kmetijskih sinov, poslov itd. (duhovne vaje se vrše večinoma za posamezne stanove), potem je šele mogoče iz vseh vrst moštva sestaviti kader gorečih apostolov; potem zaprte duhovne vaje vplivajo na duha in versko življenje cele župnije, dekanije in škofije. Dokler se udeležba ne izvede tako sistematično, se sicer nekaj dela, a uspeh je delen in nezadosten. Naloge časa vpijejo tudi pri nas po izrednih sredstvih — prav posebno še med moškimi delavci. *Vox clamantis in deserto...*?

6. In last not least moškimi, zlasti fantom, je treba pripraviti v cerkvi primeren prostor. V tem pogledu je mnogokje prav žalostno. Cerkev je morda premajhna, neprimerno zidana z raznimi koti in kapelicami, odkoder se ne vidi na oltar. Fantje nimajo svojega mesta, se stiskajo na koru, za orglami morda in pod zvonikom. V takem primeru je *conditio sine qua non*, da se s pametno povečavo cerkve dobi primeren prostor. Cerkev, kot hram za bogoslužje, mora biti zidana tako, da se od povsod vidi na glavni oltar, kjer se opravlja najsvetejša daritev; temnih, skritih kotov ne sme biti. Kjerkoli se bo zidala nova cerkev ali povečala stara, se bo moralo pred vsem na to prevažno točko misliti. Plečnikova cerkev sv. Frančiška v Šiški je v tem oziru zgledna, pa tudi Vurnikov načrt za cerkev Kristusa Kralja v Hrastniku reši ta problem kaj preprosto in lepo.

Oboje zahteva naša doba: globljo versko vzgojo moških in pa primeren prostor pri liturgičnih opravilih v cerkvi. S tem vzdržimo versko življenje vsaj na sedanji stopnji, če ga že ne moremo razviti v novo pomlad. R.

### Virgo-sacerdos.

Teološko popolnoma utemeljen nauk je, da je Devica Marija sodelovala s Kristusom, svojim Sinom, pri delu odrešenja. In če delo odrešenja motrimo pod vidiki zadoščenja, zasluženja, daritev in rešitve iz sužnosti hudobnega duha, moremo tudi o Marijinem sodelovanju razpravljati z ozirom na te strani odrešenja. Gotovo je, da ni Marijino sodelovanje notranje nujno, dopolnjujoče, enakovredno in paralelno Kristusovemu delu ali ločeno samostojno, ampak podrejeno in le »v Kristusu in po Kristusu« soodrešenje. Teologi izražajo to sodelovanje s stavki: *Christus satisfecit de condigno, Maria de congruo*; *Christus meruit de condigno, Maria de congruo*. Marija je trpela na Kalvariji radi Kristusovega trpljenja, je že s svojim materinstvom pripravila to daritev, je vedela, da je njen Sin »*sacerdos et victima*«, in je s svojo vero in ljubeznijo za odrešenje sveta izro-

čila tudi na Kalvariji Sina kot daritev, njeno trpljenje je Bog sprejel s Sinovim. Radi tega sodelovanja jo imenujejo mnogi teologi tudi z naslovom *corredemprix* ali pa tudi z izrazi, ki se uporabljajo v prvi vrsti za Odrešenika, oziroma za njegovo delo. Pri vseh teh izrazih, ki jih posebno govorniki od cerkvenih očetov dalje, pa tudi liturgija uporabljajo, moramo seveda vedno vedeti, da se z ozirom na Kristusa le v analognem smislu smejo rabiti o Mariji.

Kristus je »*sacerdos in aeternum*«. Glavna funkcija duhovnika je, »*ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*«. Bil je sam tudi žrtev, ki jo je daroval. Duhovniki nove zaveze so z ozirom na daritev samo namestniki (*sacerdotes vicarii*), kar postanejo po neizbrisnem zakramentalnem znamenju, ki je temelj njihove oblasti. Radi zveze s Kristusom po tej oblasti morejo posvečevati in vršiti daritev sv. maše.

Ker je Marija bila pri daritvi svojega Sina in je z zavestno voljo in s srcem sočustvovala za odrešenje sveta, zato so jo nekateri govorniki in teologi v zadnjih desetletjih nazivali *Virgo-sacerdos*. Tisti, ki so rabili ta naslov in gojili pobožnost k Mariji-svečenici, so se mogli celo sklicevati na pritrdilne izjave nekaterih papežev. Pij IX. je že l. 1873. poslal pohvalni breve msgr. Van der Bergha, ki je spisal knjigo »*Marie et le sacerdoce*«. V tem pismu omenja papež, da so cerkveni očetje Marijo imenovali *Devico-svečenico*. Pij X. pa je 6. maja 1906 obdaroval z odpustkom 300 dni posebno molitev k *Devici-svečenici*. V tej molitvi se Marija imenuje *Mati Kristusa*, najvišjega duhovnika, svečenica in oltar obenem, prijetna žrtev, Bogu darovana, slava duhovništva; dasi ni prejela zakramenta mašništva, se vendar more imenovati *Devica-svečenica*<sup>1</sup>.

Tudi znani teolog p. Hugon O. P. je l. 1911. izdal knjigo »*La Vierge-Prêtre. Examen théologique d'un titre et d'une doctrine*«. V njej je razpravljal in utemeljeval naslov in nauk o Mariji-svečenici. Dogmatik Tanquerey ima v knjigi »*Les dogmes générateurs de la piété*« (Desclée-Paris 1926) posebno poglavje o »*la Vierge Prêtre*«<sup>2</sup>.

Nauk, ki ga označuje naslov *Devica-svečenica*, omeji in utemelji s stavkom: Marija ni dobila niti neizbrisnega znamenja (po katerem bi torej bila uvrščena v hierarhično duhovništvo) niti oblasti duhovništva; vendar pa je bila na poseben, odličen način deležna dostojanstva in milosti tega zakramenta. To trditev pa potem dokazuje tako, da razlaga in utemeljuje resnice: 1. Marija je mati najvišjega duhovnika; 2. je pridružena njemu v duhovniškem delu odrešenja; 3. ima v odlični meri duhovniškega duha. Radi tega se mu zdi pobožnost k »*Devici-svečenici*« upravičena<sup>3</sup>.

A proti naslovu so med teologi nastali pomisleki kljub temu, da so priznavali resnice, ki so tvorile razlog za ta naslov. Scheeben, ki je sicer utemeljeval tesno sodelovanje Marije pri vsem odrešilnem delu, je bil odločno proti temu naslovu. »*Im Bezug auf die Teilnahme*

<sup>1</sup> Gl. *Documentation catholique* t. 19 (31. marca 1928) c. 810. Ti naslovi so povzeti iz spisov cerkvenih očetov in pisateljev.

<sup>2</sup> Str. 180—193.

<sup>3</sup> O. c. 181.

Mariens am blutigen Opfer Christi steht der Name »sacerdos« wohl zuerst bei Albert M., von dem ihn Antonin entlehnt hat; er ist aber bei den Theologen gar nicht in Gebrauch gekommen.<sup>4</sup> Razlogi, radi katerih Sch. odklanja ta naziv, so dogmatični. Opozarja, da je Arnoldus Carn., ki je sicer jasno pisal o žrtvovanju Marije, vendar skrbno pazil, ni pa rabil zato izraza »svečenica«, »indem er das Opfer Mariens durch Christus Gott darbringen läßt und die Teilnahme an der auctoritas summi sacerdotis ausdrücklich ausschließt«. Z ozirom na Kristusa, velikega duhovnika, bi torej ta naziv mogel povzročiti mnenje, kakor da bi Marija prinesla svojo daritev, ki bi bila nekako dopolnilo Kristusovi. Če pa mislimo na hierarhično duhovništvo v Cerkvi, je njegova bistvena lastnost v tem, da je nadomestujoče ter posvečenje in izvršitev daritve vrši v moči Kristusove avtoritete. A Marijino sodelovanje ni tako, ampak je več kakor nadomestujoče, ni pa iz take avtoritete (character). Druge funkcije spadajo lahko k daritvi, a ne neposredno notranje in tudi ne k bistvu duhovništva, ampak jih zaznamujemo najbolje z nazivom »diakoniat«. Tudi Marijino sodelovanje pri daritvi Sina najbolje tako označimo; moremo jo imenovati tudi s splošnim izrazom »liturginja«. Tudi pri cerkvenih očetih je treba ločiti, ali rabijo splošni izraz *θεωρηπός* (kakor Janez Dam., oziroma Teodor Stud.) ali *ιερεός*, ki pomeni duhovnika v pravem pomenu. Radi nevarnosti dvoumja in nejasnosti zametava torej Scheeben ta naslov in pobožnost pod tem nazivom. Schüth sicer misli, da bi se Scheeben tudi naziva ne bal več, ko je Pij X. odobril molitev k Virgo-sacerdos<sup>5</sup>.

Vprašanje o upravičenosti naslova in pobožnosti pod tem naslovom je sedaj rešeno. Že 8. aprila 1916 je kongregacija sv. oficija izdala dekret, v katerem omenja, da so se pričele širiti slike, ki predstavljajo Devico Marijo v duhovniškem oblačilu, in odloči zato »imagine B. M. Virginis vestibus sacerdotalibus indutae esse reprobendam«<sup>6</sup>. Vendar po tem dekretu ni še prenehala pobožnost k Devici-svečenici. Med drugimi je tudi časopis *Palestra del Clero* v Rovigu (Italija) priobčil l. 1927 (6. št.) članek o Mariji, Devici-svečenici. Kongregacija sv. oficija je poslala škofu Rizziju pismo, v katerem opozarja na dekret iz l. 1916. ter ponovno spominja, da ta pobožnost ni priznana in se zato ne sme širiti<sup>7</sup>. Uredništvo lista je prosilo p. Hugona O. P. za natančnejša pojasnila o motivih odloka. A ta je odgovoril prav tako, da sv. oficij ne dopusti, da bi se še govorilo o tej pobožnosti. Omenja, da bi slabo poučeni verniki te pobožnosti ne mogli pravilno razumeti, zato naj se pusti<sup>8</sup>.

Ker v Marijinem sodelovanju pri daritvi na križu manjkajo vprav tisti znaki, ki so bistveni v funkciji duhovništva nove zaveze,

<sup>4</sup> Katholische Dogmatik III, str. 612.

<sup>5</sup> *Mediatrix*. Innsbruck 1925, str. 273—275.

<sup>6</sup> AAS VIII (1916), 146.

<sup>7</sup> *Documentation catholique* 31. marca 1928, c. 809.

<sup>8</sup> *Ibidem* 810.

zato naziv Devica-svečenica ni primeren. A zato velikost Marijinega sodelovanja pri odrešenju ni zmanjšana, le nevarnost dvoumnosti iz praktične pobožnosti se odstrani.

J. Fabijan.

### Altare privilegatum v svetem letu 1929.

Za izredno sveto leto 1929. je papež dovolil mašnikom pravico privilegiranege oltarja. Dovoljena pravica je osebna, »privilegium personale«: pri kateremkoli oltarju kdo opravi presv. daritev, more vsak dan eni duši v vicah nakloniti popoln odpustek (gl. Bogosl. Vestnik 1929, str. 173).

Pojavil pa se je dvom: »Utrum privilegium personale, hoc anno jubilarum sacerdotibus concessum, sit consuetum personale privilegium altaris, vi cuius sacerdotes, pro defuncto celebrantes, Indulgentiam plenariam acquirere et applicare veleant animae, pro qua Missam celebrant; vel potius ita intelligendum sit, ut sacerdotes, Sacrum litantes, in quolibet Missae Sacrificio plenariam Indulgentiam lucrari et applicare possint, independenter a Missae applicatione, uni animae, in purgatorio detentae, ab ipsis ad libitum designatae?«

K temu vprašanju je sv. penitencijarija odgovorila 8. marca 1929: »Negative ad primam partem, affirmative ad secundam« (AAS 1929, 168).

Navadno dovoljuje sv. stolica privilegium altaris tako, da se more popolni odpustek nakloniti samo tisti duši, za katero mašnik opravi sv. daritev. Odpustek in sad sv. maše se torej ne da tako ločiti, da bi drugemu naklonili sad sv. maše in drugemu odpustek (C. Indlg. 5. avg. 1897). Takisto se odpustek za dušo v vicah ne dobi, če se sv. maša daruje za žive in mrtve, in ne samo za mrtve (C. Indlg. 23. jan. 1901; gl. F. U., Past. bogosl. II 591).

To je navaden privileg, »consuetum personale privilegium altaris«. — V izrednem svetem letu 1929 pa je sv. oče dovolil mašnikom izreden privileg, da morejo, nezavisno od aplikacije sv. maše, popolni odpustek nakloniti duši, ki jo sami določijo. Mašnik torej ni vezan, da bi, kakor navadno, moral nakloniti odpustek oni duši, za katero daruje sv. mašo. Pa tudi tega pogoja za odpustek ni, da bi morala biti sv. maša za mrtve. Naj je sv. maša za žive ali za mrtve ali v katerikoli namen, mašnik more popolni odpustek nakloniti duši, ki jo sam izbere. In to vsak dan; vendar pa le eni duši pri eni sv. maši.

F. U.

### Odgovori odbora za razlaganje cerkvenega zakonika.

K dvomom, ki so se pojavili v tolmačenju nekaterih kánonov, je odbor za razlaganje cerkvenega zakonika (Pontificia commissio ad codicis canones authentice interpretandos) odgovoril 12. marca 1929:

I. O škofovih pravicah pri blagoslovih. — Vprašanje: An verba »ritibus ab Ecclesia praescriptis«, de quibus in canone

349 § 1 n. 1, ita intelligenda sint, ut Episcopi in sacris benedictionibus prohibeantur solo crucis signo uti, quum peculiaris formula in libris liturgicis non praescribitur? — Odgovor: Negative.

Škofje, rezidencijalni in titularni, imajo pravico:

a) benedicendi, cum omnibus indulgentiis a Sancta Sede concedi solitis, rosaria, aliasque coronas precatorias, cruces numismata, statuas, scapularia a Sede Apostolica probata easque imponendi sine onere inscriptionis;

b) erigendi, in ecclesiis et oratoriis etiam privatis aliisque piis locis, stationes Viae Crucis cum omnibus indulgentiis, quae huiusmodi pium exercitium peragentibus impertitae sunt; nec non benedicendi pro fidelibus, qui causa infirmitatis vel alius legitimi impedimenti sacras stationes Viae Crucis visitare nequeant, Crucifixi icones cum applicatione omnium indulgentiarum devoto exercitio eiusdem Viae Crucis a Romanis Pontificibus adnexarum.

To so iste pravice, ki jih po kánonu 239 § 1 nn. 5, 6, imajo tudi kardinali. In ta kánon 239, ki govori o kardinalih, se navaja v kánonu 349, ki našteva škofove pravice. Razlika med kán. 239 in 349 je ta: kardinali blagoslavlajo vse imenovane stvari »solo signo crucis«, škofje pa »ritibus ab Ecclesia praescriptis«. Če je torej v liturgičnih knjigah za ta ali oni blagoslov določen poseben formular, škofje morajo podeliti blagoslov po tistem formularju. Iz kán. 349 pa ni čisto jasno, kako je ravnati škofom, če za kak blagoslov ni določen formular; ali smejo v takem slučaju tudi škofje tisto stvar blagosloviti »solo signo crucis«. N. pr. za blagoslov postajnih križev ni nobenega formularja: kardinali blagoslavlajo postajne križe »solo signo crucis«. Ali smejo to tudi škofje? Po odgovoru odbora za razlaganje cerkvenega zakonika: smejo.

**II. O razdiravnem zakonskem zadržku publicae honestatis.** —

Vprašanje: An vi canonis 1078 ex solo actu, ut aiunt, civili inter eos, de quibus in canone 1099 § 1, independenter a cohabitatione oriatur impedimentum publicae honestatis? — Odgovor: Negative.

Po kánonu 1078 izvira zadržek javne spodobnosti, publicae honestatis, »ex matrimonio invalido sive consummato sive non, et ex publico vel notorio concubinato«. Civilni zakon, sklenjen med katoličanom in onimi osebami, ki govori o njih kán. 1099 § 1, je neveljaven. Vprašanje pa je: ali izvira zadržek javne spodobnosti že iz same civilne poroke, tudi če civilno poročena ne bivata skupaj? Odbor za razlaganje zakonika je izjavil: vir zadržka ni že sama civilna poroka, ampak civilna poroka in skupno bivanje civilno poročenih.

**III. O izpregledu zdržnosti in posta.** — Vprašanje: An »magnus populi concursus«, de quo in canone 1245 § 2, habeatur etiam per extraordinarium concursum fidelium unius tantum paroeciae ad festum in ecclesia celebrandum? — Odgovor: Affirmative.

Kánon 1245 § 2 daje škofom pravico, da morejo radi posebnega velikega shoda ljudi dati izpregled posta ali vzdržnosti, ali tudi obenem posta in zdržnosti, vsej škofiji ali enemu kraju. Vzrok je:

v takih okoliščinah, ob posebnem, velikem shodu, je izpolnjevanje zapovedi pretežno ali neprilichno; mnogi bi zapoved kršili. Odbor za razlaganje cerkvenega zakonika pa je odločil: tudi ob izrednem shodu vernikov ene same župnije, ki se zbero k prazniku v cerkvi, more škof dati izpregled posta in zdržnosti.

**IV. O izpraševanju prič pri cerkvenem sodišču.** — Vprašanje: An secundum canonem 1761 § 1 servari potest praxis, vi cuius iudex cum altera parte communicare solet positiones seu articulos argumentorum, super quibus testes sunt examinandi, ut interrogatorium conficiat exhibeatque iudici? — Odgovor: Affirmative, remoto tamen subnationis periculo.

**V. O pravadh za razporoko in ločitev zakona.** — Vprašanje: Utrum vox impedimenti canonis 1971 § 1 n. 1 intelligenda sit tantum de impedimentis proprie dictis (can. 1067—1080), an etiam de impedimentis improprie dictis matrimonium dirimentibus (can. 1081—1103)? — Odgovor: Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Kánon 1907 § 1 veli: da imata mož in žena pravico, začeti pravdo za ločitev ali razporoko, če nista sama vzrok zadržku (»nisi ipsi fuerint impedimenti causa«). O katerih zadržkih govori kánon? Ali samo o razdiravnih zadržkih v ožjem pomenu (impedimenta proprie dicta), kakršni so n. pr. crimen, raptus i. dr.; ali tudi o zadržkih v širšem pomenu (impedimenta improprie dicta), kakršni so n. pr. vis, metus, error. Odbor za razlaganje zakonika je odgovoril, da je treba kánon umeti za oboje zadržke. Pravde zoper veljavnost zakona torej ne more naperiti zakonski, ki je bil vzrok zmote v osebi (causa erroris circa personam); ali ki je izsilil (vi, metu) privoljenje v zakon. Takisto ne more tožiti za ločitev, kdor je sam prej zagrešil prešeštvo. F. U.

## Obhajanje bolnikov.

Če se deli sv. obhajilo več bolnikom, ki so v isti hiši, v isti bolnišnici, pa v različnih sobah, tako ločeni, da bolniki v eni sobi ne morejo vedeti, kaj se godi v drugi sobi, je moral mašnik doslej v vsaki sobi moliti vse molitve, kakor jih določa rimski obrednik (tit. 4, cap. 4). Ker pa je to zamudno, je S. C. R. dne 9. januarja 1929 (AAS 1929, pg. 43) dala za ta slučaj to-le navodilo (instructio): Mašnik ali diakon, ki deli sv. obhajilo, naj v prvi sobi molí v množinskem številu vse molitve, ki se po obredniku (tit. 4, cap. 4) morajo opraviti pred sv. obhajilom. V drugih sobah pa moli samo: Misereatur tui, Indulgentiam, Ecce Agnus Dei in samo enkrat Domine non sum dignus, Accipe frater (soror) ali Corpus Domini nostri. V zadnji sobi moli molitev po sv. obhajilu: Dominus vobiscum, Domine sancte; in če ima še katero sv. hostijo, dá ob koncu, pa samo v zadnji sobi, evharistični blagoslov. V cerkev se vrne kakor navadno.

S tem navodilom S. C. R. se ne ujema, ker smo lani čitali v Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz, 1928, pg. 825). Tam



nekdo poroča, da je haarlemskemu ordinariatu na Holandskem k vprašanju »quoad distributionem S. Synaxis in nosocomiis, ubi pluribus personis in variis locis danda est S. Communio«, odgovoril substitut S. C. R.: »Sufficit una vice recitare preces a Rubricis Ritualis praescriptas et omnibus aegrotis S. Communionem dare sine intermissione. Preces illae in Oratorio nosocomii dici valent.« Poročevalec misli, da odgovora ni smatrati za apostolski indult, ki dovoljuje nekaj, kar ni v soglasju z liturgičnimi določbami, ampak da je samo »benigna interpretatio ipsius textus Ritualis Romani juxta mentem legislatoris«; in zato da bi se tudi druge smeli ravnati po tem odgovoru.

V Acta Apostolicae Sedis ta odgovor ni bil priobčen; in instrukcija S. C. R. ga zavrača. F. U.

## Sprejemanje Rusov v katoliško Cerkev.

Rimska komisija za Rusijo je 12. januarja 1929 izdala ta-le opomin (AAS 1929, 94.171): Zgodi se večkrat, da kdo izmed Rusov, ki bivajo izven domovine, klerik ali lajik, s pomočjo božje milosti kaže željo, da bi se vrnil v katoliško Cerkev; obrne se do škofa ali do pooblaščenega duhovnika s prošnjo, naj se mu dovoli, da se bo na zunaj, in foro externo, odpovedal zmoti in izpovedal pravo vero.

Da bi škofje tega dovoljenja ne dajali prelahko, zlasti takim osebam ne, ki jih sploh ne poznajo ali jih poznajo le malo: se opominjajo, naj vsak slučaj, ko želi vrniti se v katoliško Cerkev mašnik ali diakon, posebe natanko sporoče rimski komisiji za Rusijo ali apostolskemu legatu, kjer je, in se ravnajo po navodilih, kakršne bodo po okoliščinah prejeli.

Drugače pa naj onih, ki prosijo za sprejem v katoliško Cerkev, nikar ne zavračajo ali prepuščajo samim sebi, ampak jih priporoče modremu mašniku, ki jih bo učil katoliški nauk, poizvedoval za njih življenje in namen in nad njimi čul. F. U.

## Vprašanja in odgovori.

1. **Praefationes in cantu feriali.** — V novi izdaji rimskega misala je za vse prefacije dvoji napev: »cantus sollemnis« in »cantus ferialis«; le prefacija za črne maše ima en sam napev. Za slovesne prefacije veli rubrika: »Praefationes in cantu sollemni adhibendae (sunt) in omnibus Missis de quolibet Officio duplici aut semiduplici, et in Missis votivis pro re gravi et publica simul causa. Numquam tamen adhibentur in Missis ritus simplicis, et in Missis votivis, quae pro re gravi et publica simul causa non sint«. Za ferialne prefacije pa ukazuje rubrika: »Praefationes in cantu feriali adhibendae (sunt) in omnibus Missis ritus simplicis, et in Missis votivis quae pro re gravi et publica simul causa non sint.« — Če ima torej kdo peto poročno mašo (Missa votiva pro sponso et sponsa), mora izbrati prefacijo, kakor jo določajo rubrike, toda »in cantu feriali«. F. U.

2. Vprašanje o sv. obhajilu v bolnikovi sobi. — Obolelemu duhovniku streže usmiljenka. G. kaplan pride vsak dan na dom obhajati bolnega tovariša in obenem strežnico. Strežnica gre nato k sv. maši v župno cerkev (kjer bi bila lahko obhajana). — Ali je ta praksa v skladu s cerkvenimi naredbami?

K vprašanju je C. de Sacramentis dne 5. jan. 1928 odgovorila, da ni dovoljeno sv. obhajilo deliti zdravim osebam na bolnikovem domu. Škof bi mogel po kan. 822, § 4. »pro singulis casibus et per modum actus« dovoliti sv. obhajilo ne sicer v bolnikovi sobi, ampak v kakem drugem dostojnem prostoru, osebi ki tisti dan ne more iti v cerkev. — Odlok kongregacije je priobčen v »Bogosl. Vestniku« 1928, str. 299. F. U.

## SLOVSTVO.

### a) Pregledi.

#### Iz literature o Mariji srednici vseh milosti.

V okrožnici Miserentissimus Redemptor (8. maja 1928) govori Pij XI. o skupnem, občestvenem zadoščevanju, ki smo ga dolžni posebno v naših časih dajati presv. Srcu Jezusovemu. Na koncu okrožnice omenja sadove, ki nanje upa, ako se bo misel zadoščevanja budila in udeleževala. Upa, da bo pravični Bog prizanesel vesoljnemu človeškemu rodu, če bo občestvo vernikov skupno »cum Christo Mediatore et Capite« za vse ponižno prosilo in zadoščevalo. Nato pa pristavi papež sklepno željo, v kateri je jasno izraženo prepričanje o nalogi Marije, božje matere, v celotnem odrešilnem delu. »Hisce denique votis inceptisque Nostris praesens arrideat Virgo Dei Parens benignissima, quae, cum Jesum nobis Redemptorem ediderit, aluerit, apud crucem hostiam obtulerit per arcanam cum Christo coniunctionem eiusdemque gratiam omnino singularem, Reparatrix item existit pieque appellatur. Cuius nos confisi apud Christum deprecationi, qui unus cum sit »Mediator Dei et hominum« (1 Tim 2, 5) suam sibi Matrem adsciscere voluit peccatorum advocatam gratiaeque ministram ac mediatricem, caelestium munerum auspice paternaeque benevolentiae Nostrae testem, vobis Venerabiles fratres, vestris curis concedito gregi universo, apostolicam benedictionem peramanter impertimus.«<sup>1</sup>

S temi besedami je papež izrazil prepričanje: 1. Marija je »Reparatrix« in sicer radi svoje skrivnostne zveze s Kristusom Odrešenikom, ki ga je rodila, hranila in pod križem dala kot žrtev; 2. Marija pa je tudi dejanska zavetnica grešnikov, delivka in posredovalka milosti in nebeških darov znanilka. To je po posebni volji

<sup>1</sup> AAS 1928. Podčrtal jaz.

Kristusa, »edinega srednika med Bogom in človekom«. Marijina posredovalna naloga izhaja torej iz odloka božje volje (*adsciscere voluit*), je torej postavljena za srednico posebej in je njeno posredovanje podrejeno »edinemu posredovalcu«, je pa zato tudi splošno. 3. Tudi način je označen, po katerem posreduje, namreč »*deprecatio apud Christum*»; ker pa je pridružena Kristusu, sredniku pri Bogu za človeštvo, je ona srednica pred Bogom za človeštvo.

S to izjavo je papež Pij XI., kakor že prej večkrat<sup>2</sup>, znova potrdil upravičenost nauka, da Marija posreduje vse milosti. Čeprav je ta izjava le v sklepu okrožnice, pa je vendar važna.

Profesor dogmatike na louvainski univerzi I. Bittremieux je izdal knjigo, ki jo smatram za najboljše sistematično delo v novejši literaturi o tem mariološkem vprašanju<sup>3</sup>. Delo je nastalo iz teoloških predavanj o tem predmetu. Odlikuje ga ostra jasnost v opredeljevanju pojmov, v razločevanju posameznih vprašanj, v temeljitem dokazovanju. Poleg tega pa preprost slog omogočuje, da moremo slediti glavnim mislim in jih ne izgubimo izpred oči.

Knjiga ima dva dela. V prvem razpravlja pisatelj o sodelovanju Marije pri pridobitvi milosti, ki ga teologi imenujejo »*corredemptio*« ali »*conredemptio*« in ga postavljajo nasproti sodelovanju pri delitvi milosti, na kar nekateri omejujejo izraz in pojem posredovanja, kar pa pisatelj zavrača, ker je tudi sodelovanje pri delitvi milosti posredovanje. Ker je posredovanje Marije, v kolikor sodeluje pri pridobitvi milosti, pri prvem delu odrešenja, temelj za posredovanje v delitvi milosti, zato pisatelj skrbno in temeljito obravnava to vprašanje. Iz pojma posredovanja, iz sodelovanja pri odrešenju, ki se kaže v svobodni privolitvi v včlovečenje, iz zasluženja (*de congruo*) vseh milosti, iz sotrpjenja pod križem, kar izpričuje tudi tradicija, dokaže, da je Marija v pravem in resničnem pomenu posredovalka.

V drugem delu razlaga in utemeljuje nauk, da Marija sodeluje pri delitvi vseh posameznih milosti. Na prvo mesto postavi posebej dokaz iz rednega učenja cerkve (148—157). Navaja izjave papežev od Benedikta XIV. do Pija XI., ki so večkrat z nedvoumnimi besedami potrdili ta nauk; čeprav njih izjave ne pomenijo slovesne odločitve o njem, so vendar več kakor samo osebna mnenja, večje vrednosti kakor mnenja posameznih teologov ali škofov. Saj je cela vrsta papežev, ki v avtentičnih, celi cerkvi namenjenih dokumentih potrjujejo nauk, ki zadeva vero. Važnost tega dokaza B. solidno in jasno poudari in ga loči od zgolj osebnega mnenja, pa tudi od slovesne definicije. Pripomnimo le, da bi tudi iz odlokov Pija XI. mogel citirati več kakor eno izjavo (cfr. BV V [1925] 200).

Med »*rationes theologicae*« razvija pisatelj najprej dokaz iz sodelovanja pri pridobitvi milosti, kar je obširno razložil v prvem

<sup>2</sup> Gl. BV V (1925), str. 200.

<sup>3</sup> De mediatione universalis B. M. Virginis quoad gratias. Brugis (Belgii) 1926. 8°, 319 str.

delu knjige. Drugi dokaz pa je iz zveze D. M. z Bogom v nebesih obenem z njeno ljubeznijo do ljudi ter z dejstvom blažene vizije Boga (172—180). Ta dokaz je nekoliko bolj zapleten, posebno ker zahteva, da Marija spoznava vse posamezne potrebe ljudi in ima tako v nekem oziru skoro vseobsežno spoznanje. Vendar pa tega spoznanja a priori pisatelj ne predpostavlja, ampak kot posledico iz resnice »*Matris hominum*« in »*consortis redemptoris*« izvaja.

Iz svetega pisma smatra protoevangelij za ono prvo božjo besedo, v kateri je implicite tudi ta Marijin privileg izrečen. V nekaterih drugih tekstih in dejstvih pa je ta nauk lahko naznačen (insinuator) n. pr. Lk 1, 41—45; Jan 2, 1—12. Pač pa se mu zdi izvestno, da besede umirajočega Zveličarja: »Žena, glej, tvoj sin!« (Jan 19, 26) vsaj v mističnem pomenu obsegajo resnico o splošnem materinstvu Marije in dokazujejo tako tudi resnico o delitvi milosti po Mariji.

V nauku tradicije loči dve vrsti tekstov. Začne z Jakobom de Voragine († 1298), gre nazaj do sv. Efrema ter navaja vrsto cerkvenih pisateljev, med njimi sv. Tomaža in bl. Alberta Vel., ki so vsi implicite, pa zadosti jasno učili, da se Marijino sodelovanje ne omeji samo na pridobitev milosti, ampak da se razteza tudi na delitev milosti: »*levis cum Traditione contactus*« zadostuje, da to spoznamo. Iz druge oblike tradicijskega dokaza »*ex associatione B. M. V. muneris Redemptoris et ipsius dominio*« pa moremo spoznati, da se to Marijino sodelovanje ne samo more izvrševati ali de facto izvršuje, ampak tudi, da se to godi vsled volje božje torej »in vi decreti divini«, ki je Marijo prevzel v delo odrešenja (216—226).

B. se pridružuje prepričanju onih teologov, ki smatrajo nauk, da je Marija srednica milosti v polnem pomenu besede, namreč tudi kolikor vključuje sodelovanje pri delitvi vseh in posameznih milosti, za »*definibilis ab Ecclesia*«, torej formaliter implicite razodet. Dokaz pa formulira tako: *Principium associationis B. M. Virginis cum Christo in opere salutis est sane veritas revelata; atqui hoc principium formaliter implicite continet cooperationem B. Mariae in distributione gratiarum; ergo haec cooperatio est formaliter implicite revelata* (229). Seveda pa bi bilo primerno, da bi se pred definicijo tega nauka proglasile nekatere verske resnice o Kristusu, ki jih ta nauk predpostavlja: *satisfactio Christi vicaria, satisfactio universalis quoad homines, universalis quoad gratias* (259).

Nazadnje razpravlja pisatelj o naravi in načinu Marijinega sodelovanja pri delitvi milosti (261—301). Teologi soglašajo, da vrši Marija to nalogo s svojo priprošnjo (*intercessio*). Ta priprošnja je bistveno višje vrednosti kakor prošnja svetnikov, ne samo v tem, da je univerzalna z ozirom na ljudi in na milosti, ampak predvsem v tem, da temelji in izvira v bistveno višjem dostojanstvu Marije, matere Boga-Odrešenika, ter se opira na njegovo prav tako višje zaslužnje. Prav zato pa ni samo priprošnja, ampak vključuje »*potestas disponendi*« z milostmi, *expressio voluntatis*, ki ne more biti neuslišana (*hyperintercessio*, 291). Ne strinja pa se avtor z onimi

teologi (Hugo, Lepicier, Commer i. dr.), ki pripisujejo vrhtega Marijinemu sodelovanju v delitvi milosti še instrumentalno-fizično vzročnost. Kakor je vprašanje o fizični vzročnosti z ozirom na človeško naravo Kristusovo, na zakramente, na povzročanje čudežev po svetnikih še neodločeno in bo radi velikih težkoč ostalo vedno sporno, pravitako tudi ne kaže Marijinega sodelovanja v tem smislu poudarjati in razlagati (276—283). Tudi se ne morejo teologi, ki to učijo, upravičeno sklicevati na avktoriteto sv. Tomaža (285).

Omeniti moram še, da pisatelj vzdržuje tezo o posredovanju vseh milosti po Mariji in je ne omeji samo na dejanske milosti. Seveda je treba potem tu razločevati med direktnim, neposrednim, in posrednim sodelovanjem (za milosti ex opere operato posebno).

Vsa važnejša novejša literatura je v knjigi navedena (136—138, 307—317). V polemiki glede spornih vprašanj je pisatelj popolnoma brezstrastno stvaren. Prav ima, ko upa, da bo študij spisov posameznih cerkvenih pisateljev in drugih dokumentov tradicije, ki se že pridno vrši v tem pogledu, prinesel vedno večjo jasnost v dokaz iz tradicije in v celotno vprašanje.

Oficij in mašo v čast Mariji, srednici vseh milosti, je dovolila sv. obredna kongregacija 21. jan. 1921 in torej poteka iz pontifikata Benedikta XV. ne šele Pija XI. (6).

Ne bi govoril tako obširno o tem delu, dasi zasluži po svoji solidnosti in prepričevalnosti, ako ne bi bil izdal dr. Ude, profesor dogmatike na graški univerzi, knjige, v kateri kritično premo-triva ta nauk in dokaze, polemizira predvsem s Peschem<sup>4</sup> in Schüthom<sup>5</sup> ter tezo o splošnem posredovanju milosti po Mariji zavrača ali jo pripušča samo kot pia opinio<sup>6</sup>. Čudimo se, da je dr. Ude po Peschevi in Bittremieuxevi knjigi mogel napisati to razpravo. Nikakor ne mislimo, da bi nihče ne smel ali ne mogel imeti več pomislekov proti utemeljenosti nauka, dokaznosti posameznih argumentov ali meri izvestnosti, saj nauk še ni definiran in vsa vprašanja tudi še niso popolnoma razčiščena. Čudimo se le, da se je profesor Ude, ki je poznan kot filozof in teolog, boril proti trditvam, ki jih zagovorniki nauka niso postavljali, in z ugovori, ki so popolnoma rešeni že v Peschevi in Bittremieuxevi knjigi ter mnogih drugih razpravah.

Jedro problema stavi dr. Ude v vprašanje, ali sledi iz verske resnice o božjematerinskem dostojanstvu Marije resnica o posredovanju vseh milosti po njej (12. 49). Že k tej opredelitvi problema bi pripomnil, da je nezadostna. Res je resnica o fizičnem božjem materinstvu Marije osrednja mariološka dogma, s katero se vežejo vse druge resnice o Mariji in v kateri dejansko — čeprav ne notranje nujno — temeljijo vse druge prednosti, vendar pa ni

<sup>4</sup> Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden. Herder 1923.

<sup>5</sup> Mediatrix. Innsbruck 1925.

<sup>6</sup> Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmatisch-kritische Untersuchung. Bressanone 1928, 8<sup>o</sup>, 164 str.

edina resnica, ki jo viri razodetja izpričujejo in ki bi bila posredno edino ali zadostno logično načelo za izvajanje vseh Marijinih prednosti in tudi nauka o posredovanju milosti. Marija je mati Odrešenikova, je v tesni zvezi z vsem delom odrešenja, je nova Eva, duhovna mati človeštva. Te resnice, ki so zadosti jasno v virih razodetja izražene, tvorijo neposredne logične premise za spoznavanje našega nauka. Gotovo iz božjega materinstva, če ga pojmujejo le kot fizično materinstvo, ne sledi sodelovanje pri odrešenju; tudi če pojmujejo materinstvo kot prostovoljno in zavestno privoljenje v delo odrešenja, še ni nujno, da bi morala Marija sodelovati tudi pri vsej delitvi milosti. Treba je vzeti temeljno in tesno zvezo Krstusa Odrešenika in Marije v delu odrešenja sploh, o kateri nam viri razodetja pričajo, in v analizi te zveze ugledamo potem tudi to sodelovanje Marije.

Pr eden pisatelj kritično preiskuje nauk, da Marija dejansko radi božjega odloka sodeluje pri delitvi vseh milosti posameznim ljudem, postavi nekaj tez o načinu in obsegu Marijinega posredovanja. Marija ni fizična, ampak samo moralna posredovalka milosti in sicer po priprošnji. V tem soglašamo z njim, da Marijino posredovanje ni fizični vzrok milosti na način, kakor pojmujejo nekateri instrumentalno vzročnost zakramentov ali Kristusove človeške narave (14). Z ozirom na razdelitev v dejansko in posvečujočo milost omeji U. možnost in dejstvo neposrednega posredovanja Marije na dejanske milosti, z ozirom na posvečujočo milost pa priznava možnost posrednega in indirektnega vpliva preko dejanskih milosti kot pogojev in dispozicij (20 sl.). V tem se seveda ujema z zagovorniki nauka, ki tudi ne trdijo, da bi Marija neposredno komu mogla nakloniti milost opravičenja. Pisatelj priznava kot teološko izvesten nauk, da Marija more izprositi in resnično izprosi vse dejanske milosti. Dokazuje to iz dogme o priprošnji svetnikov. A če govori o vseh dejanskih milostih, razume to v pomenu »die fallweise Beistandsgnadenvermittlung im einen oder anderen Fall auf Marias Fürbitte hin« (27), dočim nauk o dejanski splošnosti posredovanja milosti radi božjega zakona milosti prihrani za kritično presojo v drugem delu. Posreduje pa Marija po svojem vnebovzetju milosti vsem živim ljudem na zemlji, nikakor pa ne dušam v vicah (33 sl.). Da pa Marija s svojo priprošnjo ne posreduje milosti onim, ki so živeli pred njo, tega pač ni mogoče dokazovati enostavno s citati 1 Tim 2, 5; 1 Jan 2, 2; 1 Kor 15, 21 o edinem posredniku Kristusu (34). Na isti način bi mogli zanikati posredovanje milosti po Mariji za ljudi v novi zavezi. Težkoča je le v naravi priprošnje, ki se ozira na nekaj sedanjega ali bodočega. A pri Mariji je treba še posebej vpoštevati njeno posebno zasluženje v življenju kot podlažno priprošnji. Sv. Tomaž loči med »oratio interpretativa« (zasluženje) in »oratio expressa« (dejanska prošnja)<sup>7</sup>. In zato tudi ni kar tako razvidno, da bi Marija ne mogla za duše v

<sup>7</sup> S. th. III, Suppl. q. 72, a. 3.

vicah nič storiti radi tega, ker po smrti tudi v nebesih ni več zaslужenja (38). Vsaj o indirektni pomoči dušam v vicah moremo govoriti, kolikor tvori tudi Marijino zasluženje »zaklad cerkve«.

V drugem delu knjige (41 sl.) pisatelj kritično sledi tekstom, ki jih Chr. Pesch navaja iz tradicije. A Pesch vendar ni zbral v svoji knjigi vseh tekstov niti ne vseh najvažnejših. Zato je že U. način kritike dokaza iz tradicije pogrješ. Na vse ugovore proti tolmačenju posameznih tekstov ne morem odgovarjati, poudarjam le, da je po mojem mnenju Ude v zahtevah za dokaz tradicije glede kakega razodetega nauka pretirano strog in svojevoljen. Že dejstvo, da v prvih treh stoletjih tradicija ne govori izrečno o tem nauku, se mu važno zdi (48. 49), čeprav seveda iz tega še ne izvaja nasprotnega sklepa. Sam priznava, da je bilo treba v 4. stoletju utemeljevati in braniti v prvi vrsti resničnost božjega materinstva (62). Vendar pa zahteva, da bi morali cerkveni pisatelji v teh časih izrečno govoriti o posredovanju milosti po Mariji, drugače ne morejo veljati kot priče tega nauka. »Wenn Ephräm, beziehungsweise die Kirche seiner Zeit die exklusive Gnadenvermittlung Marias geglaubt hätte, was wäre dann leichter gewesen, als diesem Glauben in unzweideutigen Worten Ausdruck zu geben und zu sagen, daß alle Gnaden nur durch Maria vermittelt werden, statt diesen Gedanken in allgemeine, dunkle Reden zu kleiden?« (61). To mnenje, da bi morali cerkveni pisatelji jasno, preprosto in naravnost izreči svoje prepričanje, da Marija deli vse milosti, Ude še večkrat ponavlja (66. 68. 109. 112. 130.). Neumljivo se mi zdi, kako more pisatelj zahtevati, da bi moral n. pr. sv. Peter Canisius, da bi veljal za zagovornika tega nauka, reči: »Es ist katholische Glaubenslehre, daß alle Gnaden jedem einzelnen Menschen nur durch Marias Fürbitte vermittelt werden« (109). Saj z ozirom na razvoj nauka ali dogme teologija v tradiciji loči stanje vključenega ali izrečnega pričevanja (traditio implicita, explicita). Možno je, da posamezni teologi včasih preveč izvajajo iz kakih tekstov, a pravtako je res, da smejo v tradicijski dokaz uvrstiti tudi tekste, ki neposredno in izrečno zatrjujejo le druge nauke, ki pa so v neposredni zvezi s tem naukom ali ga vsebujejo, n. pr. zvezo Marije z Odrešenikom, njeno veliko moč, njeno materinsko ljubezen do človeštva, njeno dejansko pomoč v vsakovrstnih zadevah. Da je verska resnica, pa tudi ni bilo potrebno poudariti, saj še sedaj ni splošno obvezno definirana.

Pisatelj misli, da se nauk v današnji obliki kot zakon delitve milosti prvič izrečno pojavi v spisih sv. Alfonza Liguorija. Priznava tudi že za nekatere prejšnje teološke pisatelje (Raimundus Jordanis, Bernardin Sienski), da so ga učili, a ne kot katoliško tradicijo, ampak kot svoje osebno naziranje in pobožno prepričanje. Na ta način hoče izločiti mnogo tekstov iz dokaza (81. 85. 102. 117.). Priznava, da so papeži Leon XIII., Pij X., Benedikt XV. ta nauk učili, a le kot osebno mnenje (130), zato velja toliko, kolikor prepričujejo dokazi, dokazi pa utemeljujejo nauk kvečjemu kot pia opinio, ne pa

kot razodet nauk. K tej razlagi bi pripomnil, da je prisiljena in prezira dejstvo, da cerkveni pisatelji in teologi ne postavljajo samo osebne trditve, ampak se sklicujejo vprav na druge razodete resnice o Mariji in na tradicijo. Treba je le površno pregledati, kar piše Leon XIII. o Marijinem sodelovanju pri delitvi milosti, in takoj se prepričamo, da ni samo osebna trditev. Pojmovanje tradicije pri dr. Udeju, kakor ga razodeva v tej knjigi, se mi zdi premalo organsko, preveč zunanje in prav prisiljeno tolmači mnoge tekste cerkvenih pisateljev. Ako to pojmovanje uporabimo na razvoj mnogih resnic, ki so že dogme, bi bila, mislim, sodba o tradiciji teh dogem še bolj neugodna kakor za ta nauk. Mislimo le na dogmo o brezmadežnem spočetju Marije!

En ugovor ponavlja Ude večkrat, ki ne zadeva samo definibilitete nauka, ampak nauk sam. Vzame ga iz resnice, da tudi svetniki sodelujejo pri delitvi milosti. Ta priprošnja svetnikov pa bi bila nemogoča in nepotrebna, če bi Bog samo na priprošnjo Marije delil vse milosti. V tem ugovoru suponira U. nekaj, česar noben zagovornik nauka ne trdi. Marija ni izključna posredovalka milosti v tem zmislu, da bi Bog samo na njeno priprošnjo delil milosti, ampak v pomenu, da je njeno posredovanje pri vsaki milosti vpoštevano in potrebno. Pisatelj to dobro ve, a vendar govori večkrat, kakor bi Pesch in drugi zagovorniki nauka mislili drugače (50. 56. 61. 73. 91. 109. 127. 129. 131). Prošnja k svetnikom za razne milosti ostane pravitako utemeljena in koristna ali tudi potrebna za gotove milosti, kakor je Marijino sodelovanje pri vseh milostih lahko potrebno, ne da bi bilo treba vedno izrečno prositi Marijo. Še manj pa bi bilo treba radi tega nauka spremeniti ves način molitve, kakor Ude misli. »Die ganze Art und Weise zu beten, die gesamte Gebetspraxis müßte umgestellt werden, falls Pesch, bzw. seine Gewährsmänner Recht behielten. In jedem Gebetsformular müßte mit Bewußtsein dieses Gnadenvermittlungsgesetz aufgenommen werden. Es hätte keinen Sinn mehr, die Heiligen um ihre direkte Vermittlung bei Gott anzugehen. Ebenso müßten wir in den Verkehr mit Gott bei jeder Bitte um Gnaden stets mit Bewußtsein Maria als Mittelglied einfügen. Es erscheint dann einzig gerechtfertigt, stets nur zu Maria zu beten, auch den direkten Verkehr mit Gott einzustellen... (153). Vsi ti ugovori nauka o posredovanju milosti po Mariji, torej o Marijini priprošnji kot rednem in potrebnem sredstvu za zveličanje, ne zadenejo. Če bi veljali, bi zadeli vso resnico o posredovanju Kristusovem.

Da teološkim dokazom Ude ne prizna večje dokazilne moči, kakor le neko možnost, negativno primernost, moremo sklepati že iz dotlej navedenega njegovega umovanja.

Dokaz iz analogije med razvojem tega nauka in nauka o brezmadežnem spočetju, iz katere tudi sklepamo na možnost definicije, pisatelj na zelo lahek način razoroži s stavkom: »Allein bevor die ‚fromme Ansicht‘ von der unbefleckten Empfängnis Mariä Glaubensdogma wurde, mußte der Papst zuerst kraft seiner unfehlbaren



Lehrautorität feststellen, daß die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä tatsächlich in der kirchlichen Tradition als geoffenbarte Lehre enthalten war« (135). A ta stavek ne ovrže čisto nič upravičenosti analogije, ampak trdi samo, česar noben teolog ne taji, da nauk o posredovanju vseh milosti po Mariji še ni dogma in ga zato tudi ne moremo kot takega oznanjati. Nekaj drugega pa je, ali morejo biti teologi ali tudi posamezni verniki privatno že prepričani, da je razodet. In o tem morejo biti bolj ali manj trdno prepričani. Nihče pa tudi ne greši proti veri, če radi nepoznanja ali neuvидnosti dokazov tega nauka še ne prizna.

Udejeva knjiga bo morebiti vplivala, da bodo teologi še bolj natančno in kritično skrbno premočevali dokaze za nauk o posredovanju milosti po Mariji in razna težja vprašanja, ki so ž njim v zvezi. To je njen pomen. A k razčiščenju teh vprašanj ni prispevala. Prej kakor da je omajala moje prepričanje o nauku, ga je še utrdila.

Profesor v francoskem semenišču v Rimu J. Le Rohellec S. Sp. je že l. 1925. izdal kratko, a dobro knjigo o Mariji, srednici vseh milosti<sup>8</sup>. Ugotavlja, da Marija svojega odrešenja ni zaslužila ne de condigno, ne de congruo. Ker pa ni zaslužila svojega, zato tudi ni našega, zakaj odrešenje je eno, nedeljeno za ves človeški rod. S tem poudari zadostnost in popolnost Kristusovega odrešenja. A če tako suponiramo odrešenje in s tem izključimo vsako drugo delo kot notranje dopolnujoče njegovo vrednost, pa moremo potem Marijino sodelovanje smatrati v podrejenem smislu kot nov pravni naslov (vsaj de congruo) za iste milosti in reči, da je zaslužila Marija vse milosti za ostalo človeštvo de congruo, ki jih je Kristus zaslužil de condigno. Jezus je odrešil svojo mater na ta način, da jo je zatem prevzel v sodelovanje pri odrešenju vseh drugih ljudi. Idejno bi torej po tem pisateljevem pojmovanju mogli ločiti med dvojnim odrešenjem, odrešenjem Marije in odrešenjem vseh ljudi, v katerem je Marija sodelovala.

Glede načina delitve milosti pisatelj zanika vsako tvorno vzročnost, tudi instrumentalno, v čemer se popolnoma strinjamo. V tem oziru je delovanje Marije manjše kakor pa pri hierarhičnem duhovništvu. Marija samo želi, prosi, hoče in se zgodi. To vzročnost imenuje »causalité affective«. Njena moč je »omnipotentia supplex«, in »impertrare« je pri njej »imperare«. »Vse milosti po vnebovzetju prihajajo ljudem obenem po Marijinem posredovanju in po priprošnji« (impetratio, str. 36).

Manj srečno se mi zdi razlikovanje med posredovanjem (pri pridobitvi milosti) in pa priprošnjo. Tudi ta ima znake posredovanja (gl. Bittremieux o. c. 13).

Omenim izmed poljudnih spisov še katekizem o Marijinem posredovanju milosti. Na marijanskem kongresu v Cavadongi l. 1926. je bila razpisana nagrada za poljudno pisano knjižico, ki bi v obliki

<sup>8</sup> Marie, Dispensatrice des Grâces divines. Desclée. Bruges-Paris. 1925. 8°, 88 str. Gl. poročilo v Gregorianum 1926, str. 393—396.

vprašanj in odgovorov med verniki širila nauk o posredovanju milosti. Napravil je ta katekizem neutrudljivi borec za ta nauk p. I. M. Bover S. J., ki je napisal premnogo razprav in knjižic o njem in je v zadnjem času začel podrobneje preiskovati spise raznih odličnih cerkvenih očetov in pisateljev, da tako prispeva k izgraditvi dokaza iz tradicije. Katekizem je bil prestavljen v nemški jezik<sup>9</sup>.

Poročam naj tudi o nekaterih razpravah, ki se pečajo s celotnim vprašanjem o posredovanju milosti po Mariji ali pa tudi z naukom posameznih cerkvenih pisateljev. Obširno, temeljito in jasno razpravo o »Mariji — naši posrednici« je spisal profesor dogmatike na zagrebški univerzi dr. Stjepan Bakšić<sup>10</sup>. Z avtorji obširnejših monografij o tem vprašanju razpravlja najprej temeljito o sodelovanju Marije pri pridobitvi milosti (redemptio in actu primo). To sodelovanje velja kot osnova sodelovanja pri delitvi milosti. Paralelno h Kristusovemu delu odrešenja per modum satisfactionis, meriti, sacrificii, redemptionis razlaga in dokazuje možnost in resničnost Marijinega sodelovanja na vse te načine, dasi v podrejenem, drugotnem, analognem pomenu per modum satisfactionis de congruo, meriti de congruo, conredemptionis. Nato pa razpravlja o posredovanju pri delitvi milosti, opredeli tezo z ozirom na subjekt, na objekt (milosti) in na način posredovanja po priprošnji. Vzročnost, ki jo prideva temu posredovanju ni ne fizična in ne moralno tvorna, ampak smotrna (intencionalna): božje neodvisnosti ne zmanjšuje, ampak Bog se radi svoje odločbe na Marijine zasluge in njeno prošnjo vedno ozira pri delitvi milosti. Teološke, biblijske in tradicijske dokaze lepo in obširno razvija, kakor Bittremieux v svoji knjigi. Vse važnejše ugovore proti posameznim delom nauka dobro in jasno zavrne. Eno misel bi zapisal, ki mi je prišla, ko sem bral prvi del razprave, ne kot očitak, ampak kot opozorilo zase in za druge. Nauk o Marijinem posredovanju milosti se vedno bolj pojasnjuje in prehaja v teh formulacijah v uporabo dušnega pastirstva. To je tudi prav, dasi ga seveda ne smemo oznanjevati še kot obvezno versko resnico. Treba pa je posebno v razlagi, ki se podaja vernikom, paziti na to, da se bo Marijino sodelovanje pri odrešenju vedno zadostno označilo kot drugotno, ne notranje dopolnjujoče vrednost Kristusovega dela. Teološki način govorenja o edinstvenem, adekvatnem počelu odrešenja, ki ga tvori Marijino sodelovanje s Kristusovim delom, je treba predvsem stvarno prikazati z razlaganjem načina Kristusovega in Marijinega dela in njihove zveze, manj pa s to terminologijo, ki po mojem prepričanju pri nezadostno poučenem lahko ustvari zmotno pojmovanje, dasi je upravičena v znanstveni razpravi. — Učitelj sv. Tomaža Akv., Albert Veliki, ne spada med svetnike, ampak med blažene.

<sup>9</sup> Maria Gnadenvmittlerin. Die Lehre von der allgemeinen Mittler-schaft Marias, in Fragen und Antworten dargelegt. Wien 1928.

<sup>10</sup> Bogoslovska Smotra XV (1927), 321—347; XVI (1928), 33—65, 193 do 212, 324—351, 485—505; XVII (1929), 58—69. Konec bo še sledil.

V Novi Reviji je dr. o. K. Balić napisal krajšo pregledno razpravo »Marija-Posrednica naša«. <sup>11</sup> Razpravlja pa zaenkrat samo o Marijinem posredovanju pri delu odrešenja, pri pridobitvi milosti in o temeljih tega posredovanja. Njegova teza je: Marija je sorešiteljica, *corredemptrix*, ki je, tesno pridružena Kristusu, Odrešeniku in glavnemu sredniku, z njim *per modum unius* zaslužila de condigno vse milosti. Dokazuje to najprej iz božjega načrta odrešenja, v katerem je Marija po pričevanju cerkvenih pisateljev nova Eva. Njeno privoljenje pri oznanjenju odrešenja in fiat na Kalvariji, kjer se je odrekla materinskim pravicam in tako darovala sina kot žrtev za odrešenje sveta, sta ji dala pravico do sadov odrešenja.

Mislimo, da je pojem »meriti de condigno«, kakor ga pojmuje v splošnem Balić (po D. Skotu) preširok. A nazadnje je to vprašanje terminologije. Vsekakor pa se mi zdi, da bi bilo veliko bolje, ako bi pisatelj ne izrazil splošno priznanega nauka o Marijinem sodelovanju pri odrešenju v obliki, ki ni nesporna. Ali ni to bolje vsaj sedaj še, ko gre za razjasnjenje in popularizacijo nauka pri nas?

Pozdravljam pa predlog, da naj bi se bodoči marijanski kongres v naši domovini pečal s tem vprašanjem, ki ima tudi pomen pri zedinjenju cerkva.

Posredovanje milosti po Mariji temelji v trojnem delovanju: privolila je v včlovečenje in tako dala Odrešenika, na Kalvariji je trpela pod sinovim križem in ga darovala v odrešenje sveta, v nebesih s svojimi zaslugami in prošnjo posreduje vse milosti. Drugi način sodelovanja M. pri odrešenju je teološko najbolj težko določiti in razložiti. Marsikaka nejasnost je še. Zato je gotovo dobrodošla vsaka razprava, ki to vprašanje skuša bolj pojasniti in vsaj precizno označiti težkoče. P. D e n e f f e S. J. je napisal jasno in dobro razpravo, v kateri prav zgornje misli poudarja in skuša to težko soteriološko vprašanje nekoliko osvetliti <sup>12</sup>. Govori najprej o razlogih, na katere se opira prepričanje o Marijinem sodelovanju na Kalvariji in potem razlaga način tega sodelovanja. Ne soglaša s Scheebenom, ki misli, da je Marija zaslužila le aplikacijo milosti za človeški rod, v katerega imenu je prosila in se pripravila. »*Mariae merita addunt novum titulum ad eadem gratias acquirendas.*« Ali je Marijino delovanje kaj dodalo Kristusovemu odrešilnemu delovanju? Gotovo je Kristusovo zadoščenje, zasluženje, žrtev, odrešenje popolno, zadostno. A Van Noort misli, da je Marijino sotrpeljenje dalo neko akcidentalno popolnost, v kolikor je namreč Marija kot zastopnica človeškega rodu bila na Kalvariji. Drugi teologi pa se s tem pojmovanjem sodelovanja ne strinjajo in razlagajo tako, da je Marijino delo s Kristusovim eno počelo odrešenja; seveda pa Marijino delo ni dopolnjujoče, ampak podrejeno in od Kristusovega odvisno. Vidi pa se, da vlada tu še negotovost

<sup>11</sup> N. R. VII (1928), str. 12—22, 134—141.

<sup>12</sup> *De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione.* Gregorianum VIII (1927), 3—22.

in nejasnost. Odtod izvirajo tudi razne težkoče, ki jih pisatelj v drugem delu razprave v jasni sholastični obliki poda in nanje odgovarja, »non ut doctrina haec impugnetur sed ut magis manifestetur« (3). Marijino stališče v redu odrešenja in milosti ni enako kakor pri svetnikih, ampak bistveno višje, zato je možno, da je njeno trpljenje in sočuvstvovanje tudi »per modum redemptionis« koristilo človeškemu rodu, ne samo »per modum exempli et exhortationis« kakor pri svetnikih (cfr. S. Th. III, q. 48, a. 5). Nekateri pisatelji govorijo, da je Marija na neki način sebe odrešila (Godts). Deneffe to pojmovanje upravičeno zavrača in razloži težkočo »ex parte personarum redimendarum« s tem, da loči v odrešenju Kristusovem dve strani, dve »intentiones«: ena je »praeredemptio« Marije in druga odrešenje vsega človeškega rodu. Pravtako velja tudi za daritev Kristusovo, ki je bila dana tudi za Marijo, pri kateri pa je Marija sama sodelovala.

Med najstarejšimi cerkvenimi učitelji se odlikuje posebno sv. Efrem sirski po svojih hvalospevih v čast Marije srednice milosti. Zato je koristno in potrebno, da je I. Bover S. J. zbral iz njegovih spisov glavne tekste, ki se nanašajo na Marijino sodelovanje v delu odrešenja in delitvi milosti ter jih je sistematično uredil<sup>13</sup>. Pristnost vseh spisov, ki se pripisujejo sv. Efremu, še ni popolnoma ugotovljena. Pisatelj je vzel tekste iz treh izdaj izvirnih del in prestav: Assemani-Morabek, Lamy, Aucher-Moesinger. V sirskih izvirnih spisih govori sv. Efrem predvsem o sodelovanju Marije pri delu odrešenja, o Mariji novi Evi, ki je s privolitvijo v včlovečenje postala posredovalka milosti za človeški rod. V spisih pa, ki so se ohranili v grških in latinskih prestavah, pa je bolj jasno izraženo dejansko posredovanje milosti po priprošnji. Prošnja Marije ima veliko, popolno uspešnost, je trajna, splošna in tudi potrebna. V raznih slikah ponazoruje veliki častivec Marije nauk, da deli milosti (bonorum omnium suppeditatio, ingentium bonorum servatrix, mensa mysticarum gratiarum, nubes fundens caelestem rorem in terram, misericordiae flumen inexhaustum, omnium charismatum ac miraculorum mare indeficiens itd.). Čeprav bi kdo dvomil o pristnosti kakega spisa posebno v grških ali latinskih prestavah, vendar se iz celote teh tekstov, kakor pravi avktor, dovolj jasno vidi, kako je mislil sv. Efrem o Marijinem posredovanju milosti.

P. Bover je preiskal tudi spise bl. Alberta Velikega z ozirom na nauk o Mariji srednici milosti<sup>14</sup>. Na podlagi tega študija pride do zaključka, da bl. Albert, »cuando habla de la mediacion universal de la Virgen, y habla con la frecuencia que los textos transcritos dejan entender, siempre habla como da cosa clara y de todos admitida, sin poner jamas ni una sola vez, la menor atenuacion a sus palabras tan encarecidas... Esto quiere decir que la mediacion

<sup>13</sup> S. Ephraem, Doctoris Syri, testimonia de Universali B. Mariae V. Mediatione. Eph. Theol. Lov. IV 1927, 161—179.

<sup>14</sup> La mediacion universal de la Santissima Virgen en las obras del B. Alberto Magno. Gregorianum 1926, 511—548.

universal de la Virgen para el B. Alberto M., estaba claramente contenida en el deposito de la revelacion divina y pertenecia a la fe universal de la Iglesia catolica.<sup>15</sup>

Odlično mesto med sholastičnimi teologi zavzema, kljub nekaterim zmotam o nezmotnem učiteljstvu rimskega papeža, Janez Gerson († 1429). Tudi za nauk o posredovanju milosti po Mariji je on zgovorna priča. Njegovim besedam pa daje še večjo vrednost, ker je zelo trezen teolog, ki ga globoko čuvstvo pobožnosti do Marije ne premoti, da bi prestopil meje (veritates) teološkega umovanja, ki jih je postavil in med katerimi se glasi ena: Christus posuit terminos nostrae conquisitionis, ut non liceat de divinis alia, vel aliter, asserere, quam quae ex divinis Scripturis habentur vel evidenter concluduntur, vel ab Ecclesia, quae Spiritu sancto regitur, credenda traduntur. Z ozirom na nauk o Mariji pa postavi pravilo: Christus contulit Matri suae ab initio et consequenter illas et tantas gratias, quas et quantas cognovit esse convenientes secundum ordinem naturae suae sapientiae. Nauk o brezmadežnem spočetju imenuje Gerson pobožno mnenje, splošno posredovanje milosti po Mariji pa uči in razlaga kot izvestno in znano resnico. To je dosti razvidno dokazal iz Gersonovih spisov p. Bover S. J.<sup>16</sup> Marija je splošna posredovalka. Ona je polna milosti, ki jo preliwa v človeštvo. V mnogih podobah Gerson izrazi to zvezo milosti med Marijo in človeštvom (stella maris, illuminatrix, thronus gratiae etc.). Sodelovala je v delu odrešenja, sama prej odrešena (prioritate naturae) je svoje delo združila z delom odrešenja, privolila je namreč v včlovečenje, privolila v daritev sina na Kalvariji, darovala s srcem sina v odrešenje sveta, in ta njena odpoved in žrtev je bila sprejeta od Boga obenem s Kristusovo. Zato moremo v drugi vrsti Mariji pripisovati učinke odrešenja. Dejansko pa Marija posreduje milosti po priprošnji, ki je mogočna, uspešna. To delo posredovanja milosti pa vrši po božji volji, z materinsko oblastjo in za vse milosti in vse ljudi (260 sl.).

Papeža Leona XIII. moremo upravičeno prištevati med velike zagovornike nauka o Mariji srednici milosti. Mnogo okrožnic o Mariji je izdal, imele so praktičen cilj zbuditi v katoliškem svetu češčenje Marije in silno zaupanje v njeno varstvo, obenem pa so tudi v mariološkem pogledu bogate in iniciativne. I. Bittremieux je marijanski nauk Leona XIII. pregledno očrtal v razpravi »Doctrina Mariana Leonis XIII.«<sup>17</sup> Razpravlja pa samo o nauku, ki je obsežen predvsem v 10 marijanskih enciklikah, o Mariji božji in naši materi, o Mariji srednici, o njeni priprošnji in naši prošnji. Nauk Leona XIII. o Mariji, ki je po božji volji bila sprejeta in je ostala sodelujoča v delu odrešenja in delitvi milosti, je jasen in teološko precizno

<sup>15</sup> L. c. 548.

<sup>16</sup> Universalis B. Mariae V. mediatio in scriptis Johannis Gerson. Gregorianum IX (1928), str. 242—268.

<sup>17</sup> Eph. Theol. Lov. IV (1927), 359—383.

izražen. Po pravici sklene Bittremieux svojo razpravo: *Si umquam aliquis, Leo XIII. verus fuit Doctor Marialis, atque ex eius influxu doctrinali mariologia indies nova incrementa accipiet* (383).<sup>18</sup>

J. Fabijan.

## b) Ocene in poročila

Zimmermann, dr. St., **Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj**. Zagreb 1929. Tisak Nadbiskupske tiskare. St. 24. (Hrvatska Bogoslovna Akademija. Filozofski odsjek sv. 1.)

To je kratek pregled filozofskega dela hrvatskih svečenicov od prvih početkov do danes. Izprva so gojili filozofijo po samostanskih šolah; tako dominikanski red že od 13. st., pavlinski od 15., potem od 17. st. jezuitski in pozneje še frančiškanski. Dominikanci so imeli šole zlasti v Dubrovniku in v Zadru (tu že od l. 1553. visoko filozofsko-teološko šolo), pavlinci v Lepoglavi (akademijo, ki je v 17. st. podeljevala tudi doktorat iz filozofije), jezuitje so 1607 osnovali akademijo v Zagrebu, ki se je razvila v filozofsko visoko šolo. Mnogo profesorjev je napisalo filozofske traktate, ki so natisnjeni ali so ostali v rokopisu. Pisali so seveda le latinski, pozneje nekateri italijanski. Več jih je delovalo tudi v inozemstvu; zlasti so sloveli frančiškan Juraj Dragušić (Georgius Benignus), Jurij Dubrovčanin (Georgius Raguseus), Benko Benković, Stjepan Gradić. Med vsemi si je pa pridobil svetovno slavo Dubrovničan jezuit Ruder Josip Bošković (1711—1787). Njegovo delo »*Philosophiae naturalis theoria*« so še l. 1922. Angleži na novo izdali. Odkar je zagrebško vseučilišče z bogoslovno fakulteto, se predava na njej tudi filozofija. Filozofska dela v hrvatskem jeziku so napisali Stadler, Bauer, Zimmermann. Vsekakor zavzemajo v hrvatski kulturni zgodovini duhovniki zastopniki filozofije častno mesto.

A. U.

Vogels, Heinrich Joseph, **Vulgatastudien**. Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage (Neutestamentl. Abhandlungen Bd. XIV, H. 2—3). 8° (VI, 345 str.). Münster 1928, Aschendorff.

Namen pričujočega dela je, ugotoviti tekstnokritični pomen vulgate. Važnost vulgate za določitev izvirnega besedila NZ sta spoznala že Herm. v. Soden in A. Harnack, a nobeden od teh dveh ni šel problemu do dna. To je storil sedaj Vogels, ki je skušal dognati, kateri latinski in grški tekst je uporabljal Hieronim pri izboljševanju latinskega prevoda evangelijev, po kakih načelih je revidiral starolatinski prevod in kako daleč sega njegovo izboljševalno delo.

Knjiga sestoji iz dveh delov. V prvem (str. 1—80) pisatelj pojasnjuje metodo, po kateri je skušal rekonstruirati latinsko predlogo Hieronimove vulgate; nato preiskuje, po katerem grškem tekstu je Hieronim revidiral latinski prevod NZ. Drugi del (str. 81—345)

<sup>18</sup> Tudi p. Bover je izdal knjigo »*La mediación universal de la Virgen Maria en las Enciclicas de Leon XIII.*« Barcelona 1925.

pa obsega rekonstruirano staro latinsko predlogo vulgate (vse štiri evangelije) z obsežnim kritičnim aparatom pod črto.

Ker so se dosedanji poizkusi, rekonstruirati latinsko predlogo vulgate (Wordsworth-White; A. Souter) izkazali za metodično nedostatne — ozirali so se namreč samo na en starolatinski rokopis — je vzel Vogels za podlago več rokopisov (b, e, ff, i, q), o katerih je zanesljivo dognal, da jih niso poznejši korektorji izboljšavali po vulgati in da so jezikovno v sorodu z vulgato. Na podlagi teh rokopisov je rekonstruiral latinsko predlogo vulgate. Primerjanje tako rekonstruiranega teksta z vulgato je dovedlo do važnih, deloma popolnoma novih izsledkov: Hieronim je samo na tekstu evangelijev izvršil vsega skupaj okrog 3500 korektur. Njegova skrb za izboljšanje teksta je bila pri vseh evangelijih enaka, s čimer je ovržena trditev, da je Hieronimova gorečnost za izboljšanje teksta že po začetnih poglavjih Lukovega evangelija ponehala (Wordsworth-White, *Novum Testamentum D. N. I. Chr. Latine*. I 654). Potrjuje se resničnost besed, ki jih je l. 383. zapisal Hieronim v pismu na papeža Damaza: »... ita calamo temperavimus, ut his tantum, quae sensum videbantur mutare, correctis reliqua manere pateremur ut fuerant.«

Glede grške predloge, po kateri je Hieronim revidiral latinski tekst, prihaja V. do zanimivega zaključka, da imamo v tekstu vulgatih evangelijev sledove nekega grškega rokopisa, ki je bil najmanj za pol stoletja starejši kot najstarejši nam celotno ohranjeni grški rokopis. Tekst tega rokopisa nima nič skupnega s tako zvanim zahodnim tekstom, a tudi ne spada, kot se je dosedaj splošno mislilo, v tisto skupino kot sinajski in vatikanski rokopis. Hieronimove korekture dokazujejo, da je bil ta tekst mnogo bližji carigrajski recenziji (po Sodenu K) kot aleksandrijski (H). Tako nas vulgata svari, precenjevati vrednost sinajskega in vatikanskega rokopisa in podcenjevati carigrajsko recenzijo.

Rekonstruiranemu tekstu evangelijev je pisatelj dodal pod črto pregleden seznam vseh Hieronimovih korektur in v posebni rubriki še variante posameznih starolatinskih rokopisov, na katere se je pri rekonstrukciji teksta oziral.

Vogelsovo delo, ki je tudi metodično zelo posrečeno, je brez dvoma ena najzanimivejših publikacij, kar jih je zadnja leta izšlo v zbirki *Neutestamentl. Abhandlungen*, in pomeni velik korak naprej v raziskavanju zgodovine latinskih prevodov sv. pisma. Odkrivajo se popolnoma novi rezultati in vedno očitnejše postaja, kako veliko delo je izvršil Hieronim z revizijo latinskega prevoda NZ. Zeleti je, da bi pisatelj kmalu izdal še nadaljevanje tega spisa: Hieronimovo delo za izboljšanje latinskega teksta apostolskih listov in Razodetja.

A. Snój.

Pohl, dr. Wenceslaus, *De vera religione quaestiones selectae*. 8<sup>o</sup>, XX in 338 str. Friburgi 1928. Herder et Co. M 9—; vez. M. 10-50.

Knjiga je vzoren skolastičen učbenik o *praecambula fidei*. Dokazi za bivanje božje z obširno kritiko monizma so prvi del, ki ga avtor imenuje: *De fundamentis religionis*. Pojem religije in njen izvor tvori drugi del: *De religione generatim spectata*. Teorija o razodetju in njegovih glavnih kriterijih (rekel bi metafizika razodetja) je tretji del: *De revelatione in genere spectata*. Ni torej apologetika, ampak filozofska podlaga zanjo.

Tri velika vprašanja, ki razjedajo dušo modernega inteligenta: Ali je Bog? Kaj je prava religija in odkod njen izvor? Ali je božje razodetje mogoče in ali se da dokazati? dobe v knjigi izčrpen odgovor v klasični obliki skolastične subtilne terminologije.

Dokazi za bivanje božje so podani v celoti, njihova analiza kaže izredno globokega, bistrumnega misleca, ki se je uživel predvsem v ideologijo sv. Tomaža; po njegovem zgledu razvija dokaz *ex contingencia* v četverni obliki. Z užitkom bere teolog dokaze e *norma moralitatis*, e lege morali, *ex jure*; redkokdaj boš nadalje našel v tako kratki in prepričevalni obliki dokaz za bivanje božje iz dejstva razodetja, iz zgodovine verstev in iz poteka zgodovine sploh. Monizem, tako materialistični kakor panteistični, je sistematično opredeljen po vseh svojih zgodovinskih nijansah; argumentacija monizma se popolnoma razblini v luči avtorjeve analize. — Nomološki dokaz (iz zakonov narave), se mi zdi, ni našel pravega izraza; ideološki dokaz v navadno podani obliki ne bo držal popolnoma (cfr. A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, zv. II., str. 418). — Izvajanja o descendenčni teoriji z ozirom na žival in človeka so za današnje potrebe nekoliko prekratka: več pozitivnega materiala bi bilo želeti.

V drugem delu se mi zdi razprava o čuvstvenem izvoru religije zelo jedrnata; nadalje je treba pozdraviti obširni etnološki dokaz za prvotni monoteizem. Avktor se tu opira na najnovejša raziskavanja etnologov in veroslovcev Schmidta, Schröderja, Brockelmanna i. dr., tako da sme pravilno sklepati na prasemitski in praarijski monoteizem, kakor tudi na monoteizem primitivnih narodov. V tem oziru je knjiga gotovo ena najboljših modernih učbenikov.

Razborita in do dna segajoča je zgodovinska analiza pojma razodetja, kako se je pri nasprotnikih venomer menjal izza reformacije preko racionalizma do modernizma.

Dobrodošla bo znanstveniku silno bogata navedba virov in slovstva. Manj prikupljiva je avktorjeva »strast« za neštete »*prae-notiones*«, skozi katere »se mora čitatelj preriti, da pride do teze in do dokazov. Za teologa, filozofa, ki je več skolastične metode, je knjiga dragocena, za laika seveda je manj rabna. L. Ehrlich.

Spáčil, P. Theoph., S. J., *Doctrina theologiae Orientis separati de Ss. Eucharistia*. I. Bibliographia. — *Doctrina theologiae Orientis separati in genere*. 8°, 96 pp. (*Orientalia Christiana* XIII, 3, Nov. 1928.) — II. *Quaestiones de forma eucharistica*. — *De pane eucharistico*. — *De communione sub utraque specie et de commu-*



nione parvulorum. 8<sup>o</sup>, 176 pp. (Orientalia Christiana XIV, 1, Jan.-Febr. 1929.) Roma, Pontif. Inst. Orientalium Studiorum.

Prof. Spáčil nam je podaril novo komparativno dogmatično studijo iz zakramentalne teologije, preiskavo o presv. evharistiji. Razdelil jo je na dva dela, ki sta izšla ločeno v dveh, XIII. in XIV. zvezku zbirke »Orientalia Christiana« pripadajočih snopičih. Skupnost označuje tekoče marginalno štetje odstavkov, št. 1—94 v prvem, št. 95—380 v drugem snopiču. Ta razdelitev mi nikakor ne ugaja. Taka stvarna enota naj bi se izdala vsaj v zaporednih snopičih z nepretrgano paginacijo. Če se je raztrgala istega pisatelja komparativna studija o cerkvi (Orientalia Christiana I, 2 in II, 1), se je dalo opravičiti z začetnimi težavami podjetja; danes, po petih, šestih letih naj bi se kaj takega več ne dogajalo.

Prvi snopič obsega dvoje: 19 strani bibliografije in analizo splošnega nauka o evharistiji. Avktor stopa po isti poti kakor v svojih raziskovanjih o krstu (prim. BV VII, 75): najprej podaja v vseh podrobnostih nauk vzhodnih simboličnih knjig in ga primerja z zapadnim cerkvenim naukom, potem nudi nauk novejših grških iz ruskih teologov ter ga primerja z naukom zapadne teologije. Kot simbolične dokumente navaja v tej svoji razpravi: Veroizpoved Petra Mogila (ozirajoč se tudi na njen latinski prevod v Malvy-Villerjevi izdaji; prim. BV IX, 179), odgovore patriarha Jeremija II. württemberškim lutheranom iz l. 1576., veroizpoved Dosithejevo, veroizpoved Metrophana Kritopula, carigrajsko sinodo l. 1592., Filaretov katekizem in odgovore patriarhov Anthima VI (1845—1848; 1853—1855; 1871—1873) in Anthima VII. (1895—1897). Med novejšimi vzhodnimi teologi se imenujejo Grki Andrutsos, Dyobuniotes, Mesoloras ter Rusi Makarij (Bulgakov), Malinovskij in Silvester (Malevanskij).

Drugi snopič, ki ima do malega dvojni obseg prvega, je mnogo važnejši in se bavi s specialnimi vprašanji, ki ločijo vzhod od zapada: vprašanje o evharistični formi, t. j. o besedah, s katerimi se izvrši konsekracija, vprašanje o enem delu evharistične materije, kruhu, in vprašanje o obhajilu vernikov pod obema podobama ter o obhajilu otrok, ki še niso prišli k pameti.

Največji obseg ima razprava o evharistični formi: nič manj ko 110 strani. Najprej avktor točno opredeli pojem evharistične epikleze, razlikujoč epiklezo v širšem in v najožjem, strogem pomenu. Epiklezo v najožjem in strogem pomenu imenuje tisto liturgično molitev, ki se opravlja po besedah postavitve najsv. evharistije (»To je moje telo... To je kelih moje krvi...«) in ki se v njej Bog Oče prosi, naj pošlje svetega Duha na darove, da bi jih spremenil v telo in kri Jezusa Kristusa, in naj stori, da bi obhajanci postali deležni zveličavnih učinkov Gospodovega telesa in njegove krvi. Kot zgled navaja epiklezo iz liturgije v VIII. knjigi Apostolskih konstitucij in iz bizantinske liturgije sv. Janeza Krizostoma. Epiklezo v širšem pomenu pa imenuje raznolične molitve v raznih liturgijah, ki se obračajo do Očeta, naj pošlje Besedo ali Sina, ali

do Sina samega ali do presv. Trojice, dalje molitve, s katerimi se ne prosi za spremenitev (konsekracijo) kruha in vina, temveč za zveličavne sadove presv. evharistije, ali se tudi prosi, naj nebeški Oče svete darove milostno sprejme. Take molitve stoje po nekod pred besedami postavitve, tudi že pred prefacijjo, v ofertoriju, ali pa še le za Očenašem in za lomljenjem hostije. Za te vrste epikleze navaja avktor mnogo zgledov: do Sina se obrača epikleza v koptskih liturgijah sv. Bazilija in sv. Gregorija; do presv. Trojice epikleza v Testamentu našega Gospoda Jezusa Kristusa, v kateri se ne prosi za spremenitev kruha in vina, temveč za milosti sv. obhajila, prav tako kakor v liturgiji latinske Apostolske didaskalije, ki jo je našel in izdal E. Hauler; pred besedami postavitve stoji epikleza na liturgiji na papiru, ki ga je pred 22 leti našel Flinders Petrie v vasici Der Balyzeh v gornjem Egiptu, in v več drugih egiptskih liturgijah, ki imajo za besedami postavitve tudi še epiklezo (n. pr. Markova, koptska sv. Cirila, koptska sv. Bazilija, anafora v evhologiju škofa Serapiona i. dr.).

Ko je avktor v § 2. pojasnil katoliški nauk, da so besede, ki jih je Gospod pri zadnji večerji izgovoril nad kruhom in vinom, bistvena in adekvatna forma evharistije, razklada v § 3. razvoj pravoslavnega naziranja. O grških teologih pravi: »Noben starejši teolog ločenega vzhoda ne prideva konsekracije sami epiklezi brez Gospodovih besed; ni pa ga tudi med grškimi teologi, ki bi dejal, da zadoščajo samo Gospodove besede.« Za teologe 14. in 15. stoletja prim. moji razpravi: Nikolaj Kabasilas in Simeon Solunski o epiklezi, BV VII, 1—14; Markos Evgenikos o epiklezi, BV VII 196 do 202, iz katerih je razvidno, kako je Markos Evgenikos težišče premaknil na epiklezo. To naziranje, ki se je polagoma udomačilo, je v 18. stoletju skusil utemeljiti Evstratios Argentis: sedaj se v cerkvi konsekrira z epiklezo, pri zadnji večerji pa je Gospod konsekriral z blagoslovom, ki ga omenjajo biblična poročila, ne pa z besedami: »To je moje telo . . . To je kelih moje krvi . . .«, ki jih je izgovoril, ko posvečeni kruh ni bil več v njegovih rokah, marveč v rokah apostolov. Med Rusi se je vprašanje, katere besede imajo konsekratorično moč, sprožilo ob reformi liturgičnih knjig, ki jo je v letih 1654.—1656. izvedel patriarh Nikon. Raskoljniki so epiklezi odrekli konsekratorično moč in jo pridevali Gospodovim besedam, prav tako pa tudi skoraj vsi kievski in moskovski teologi, »tako da je skozi blizu 50 let bilo to mnenje v vsej ruski cerkvi splošno«. Ti teologi nikakor niso stali pod vplivom latinske teologije. Le dva ruska teologa sta v drugi polovici 17. stoletja bila proti splošnemu naziranju. V zadnji četrtini stoletja sta ga vehementno napadala dva v Rusijo došla Grka, brata Likudesa; moskovska sinoda l. 1690. je brez utemeljitve zavrgla splošno veljavni nauk in vladarsko nasilje nad dvema teologoma, braniteljema starega nauka, je pospešilo, da se je tudi pri Rusih uveljavilo grško naziranje o konsekratorični funkciji epikleze.

Središče in težišče razprave je v § 4., kjer avktor izvaja, da naziranje ločenega vzhoda o konsekratorični moči epikleze ne sloni na nobenem solidnem dokazu. Solidno in neoporečno bi se dokazala konsekratorična moč epikleze, ako bi se pokazalo, da je epikleza v ožjem in strogem pomenu splošno liturgično dejstvo, t. j. da se nahaja v vseh liturgijah, in ako bi se ugotovilo, da je vsaj kot delna forma potrebna za konsekracijo; to pa bi se moglo ugotoviti, če bi se dognalo, da jo terja cerkvena dogmatična tradicija in da se molitev sama ne da drugače razložiti nego kot konsekratorična molitev.

Po primerjanju raznih liturgij v I. poglavju § 4. pride Sp. najprej do zaključka, da epikleza v strogem pomenu ni splošno liturgično dejstvo, da se ne nahaja v vseh liturgijah, ne formalno ne ekvivalentno. Po današnjem stanju historičnega raziskavanja v tej smeri je ta zaključek pravilen, kajti za univerzalnost epikleze v ožjem pomenu ni nobenega stringentnega dokaza. V II. poglavju postavlja Sp. najprej nekaj metodičnih načel, ki jim ni prigovarjati. Za dokaz, da je očetom epikleza veljala vsaj kot delna evharistična forma, pravi, ni dosti, dokazati, da so očetje konsekracijo pridevali delovanju svetega Duha; prav tako ne zadošča pokazati, da se konsekracija izvrši z molitvami, z molitvijo, s klicanjem svetega Duha, z epiklezo; tudi ni samo po sebi poln dokaz, ako je kdo izmed očetov trdil, da je epikleza (v ožjem pomenu) v liturgiji potrebna, kajti potrebna more biti, ne za konsekracijo, marveč za integriteto dane liturgije (»liturgična« potreba). »Za trden dokaz in izvesten dokaz iz očetov,« nadaljuje Sp., »se mora dokazati to troje: a) da so očetje v tekstih, ki se navajajo, govorili o epiklezi v pravem pomenu, b) da so očetje trdili, da se konsekracija z epiklezo izvrši ali da se izvrši še le, ko je epikleza izgovorjena; c) da očetje to soglasno uče.« Nato Sp. v dolgi in zelo vestno izvedeni preiskavi analizira patristične tekste, ki prihajajo v poštev, zlasti Janeza Krizostoma in Janeza Damaščana, in pride do zaključka, da se vzhodno naziranje o konsekratorični moči epikleze ne da opreti na nobenega očeta in pisatelja iz cerkvene preteklosti, niti ne na Janeza iz Damaska. »Če se še dostavi, da noben oče, niti Bazilij in Ambrozij, v borbi z nasprotniki ne dokazuje božanstva svetega Duha iz moči epikleze in da nekateri očetje izrečno uče moč Gospodovih besed, je očitvidno dokazano, da mnenje teologije ločenega vzhoda ni podprto z nobenim solidnim dokazom iz očetov. — Na dvojni napačni podstavi so vzhodni nekatičani mogli očete zase klicati za priče: a) podstavljajoči, da govore očetje o pravi epiklezi, kolikorkrat omenjajo »klicanje«, b) da že uče konsekracijo z epiklezo, ko pravijo, da je epikleza v liturgiji; kot da bi se epikleza ne dala tolmačiti drugače nego kot prošnja za konsekracijo, ki še ni izvršena in ki naj se po njej izvrši« (str. 57, 58).

V III. poglavju presoja Sp. mnogoštevilne razlage, kakšen pomen da ima epikleza. Razlage se dajo reducirati na tri: a) epikleza v ožjem pomenu je nastala iz starejše molitve, ki je imela

drug pomen, t. j. ni bila prošnja za konsekracijo (teorija zgodovinskega razvoja); b) epikleza je prošnja za milosti sv. obhajila, t. j. prošnja za posvetitev mističnega Kristusovega telesa (obhajilna teorija); c) z epiklezo se razvije in nekako dramatično ponazori, kar se je že zgodilo pod vplivom Gospodovih besed (teorija liturgične pojasnitve).

V § 5. izvaja Sp. direktni dokaz za katoliški nauk, da so Gospodove besede: »To je moje telo... To je kelih moje krvi...« aдекватna forma evharistije. Sinoptično in Pavlovo poročilo o postavitvi evharistije je podlaga katoliškemu nauku. V njem se vsaj namigava, da so Gospodove besede naša konsekratorična forma, iz njega se da s solidno verjetnostjo pokazati, da je Gospod prav s temi besedami pri zadnji večerji konsekriral. Prvo trditev označuje pisatelj kot *sententia catholica*, drugo kot *sententia communis* med katoliškimi teologi (pogl. I.). V nadaljnji razpravi (pogl. II.) analizira Sp. patristične tekste (Justin, *Apol. I.*, 65—67; Ambrozij, *Enarr. in ps. 38*, 7 in *De mysteriis* 9; Ps.-Ambrozij, *De sacramentis* IV, 4; Avgustin, *Sermo* 6 in 227; Gregorij iz Naz., *Epist.* 171 ad *Amphiloch. i. dr.*). V III. poglavju razvija Sp. tri teološke razloge (*rationes theologicae*) za katoliški nauk: a) Gospodove besede so zelo pripravne, da označijo in izvrše evharistično spremenitev ali transsubstanciacijo; b) katoliški nauk, da imajo same Gospodove besede konsekratorično moč, lepše kaže, da se transsubstanciacija izvrši v trenutku, in v katerem trenutku; c) Gospodove besede jasno izražajo daritveni značaj presv. evharistije. »Moč dokaza naraste, če se te besede (Gospodove), ki jih imajo katoličani za zakramentalno formo, primerjajo z epiklezo, ki se naj ž njo in šele po njej izvrši konsekracija, kot menijo orientarci.« Naposled v IV. poglavju avktor pojasnjuje, da nudijo katoliškemu nauku oporo same vzhodne liturgije, čeprav se vprašanje samo iz njih ne da rešiti. Gospodove besede se nahajajo v vseh liturgijah, se enako recitirajo v njih in so poglavitni, osrednji del v redu sv. liturgije. Način recitacije Gospodovih besed, slovesne ceremonije, ki jih spremljajo, kažejo, da te besede niso zgolj spominske in pripovedne, marveč da imajo značaj zakramentalne molitve. Za Gospodovimi besedami in pred epiklezo se v liturgijah rabijo izrazi in ponekod opravljajo molitve, ki podstavljajo, da je Kristus na oltarju že pričujoč; nekatere epikleze to celo izražajo.

Primerno in potrebno se mi je zdelo, obširneje povzeti vsebino tehtne razprave o evharistični formi. Za pravilno in pravično presojo je treba imeti pred očmi ulogo te razprave v okviru komparativne dogmatične monografije: avktorju je šlo za dokaz, da epikleza ni bila in ni to, za kar jo danes imajo vzhodni teologi po zgledu Marka Evgenika, namreč (vsaj delna) konsekratorična forma. Kaj je bila in kako se je po raznih delih krščanstva razvijala, je vprašanje zase. Rešitev tega vprašanja se ne bo mogla dati z eno preprosto formulo, ki bi veljala za povsod. V ir epiklezi je pač ona misel, v pastrističnih spisih tolikokrat ponovljena, da je

evharistični misterij delo posebne božje moči ali moči svetega Duha, misel, ki se je v liturgijah samih na različne načine izražala. Za razlago epikleze v ožjem pomenu se mi zdi najboljša »theoria liturgicae explanationis«, kakor jo Sp. nazivlja. Pripomb, ki sem si jih pri čitanju zapisal, ne bom navajal; zadevljejo podrobnosti v interpretaciji poedinih patrističnih izjav. Le k izvajanjem Janeza Damaščana De fide orthod. IV, 13 se mi zdi vredno pripomniti, da govore o moči, po kateri se spremenitev darov izvrši, ne pa o trenutku, v katerem se izvrši.

Tretji del celotne monografije (drugi v 2. snopiču) je vprašanje o evharističnem kruhu. Po vzporeditvi katoliškega in pravoslavnega nauka (§ 1.) podaja Sp. v § 2. zgodovinski pregled kontroverze od l. 1053. dalje in način vzhodne argumentacije. Vzhodni teologi navajajo za rabo kvašenega kruha in proti opresnemu zlasti dva dokaza: a) Gospod sam je pri zadnji večerji s svojim zgledom pokazal, naj se rabi kvašen kruh, in b) to uči tudi stara in vesoljna tradicija. Vprašanje, ali je Gospod pri zadnji večerji posvetil kvašen ali opresen kruh, je v zvezi z vprašanjem, kateri dan v mesecu nisanu — o tedenskem dnevu ni dvoma — je obhajal zadnjo večerjo. Kakor danes vprašanje stoji, se ne da izvestno povedati, kakšen kruh je Kristus rabil pri postavitvi evharistije; bolj verjetno je, da je rabil opresen kruh. Vzhodna trditev, da je stara cerkev za evharistijo splošno rabila kvašen kruh, sloni na dveh podstavah: da grška beseda pomeni samo kvašen kruh in da je v prvih stoletjih na vzhodu in zapadu samo kvašen kruh bil v splošni rabi, da torej po splošnem običaju »kruh« pomeni kvašen kruh. Ljudsko etimološko razlago V sv. pismu se rabi ἄρτος za kvašen in opresen kruh. Opresen kruh starejših grških polemikov, ki so ἄρτος izvajali od glagola ἀρῖω dvigniti, torej ἄρτος = dvignjen, kvašen kruh, so novejši opustili. je bil v vsem rimskem cesarstvu znan; zlasti se zdi, da so ga često uživali vojaki in revnejši sloji. Zato je zelo verjetno, da je apostolski dobi i opresen i kvašen kruh služil za evharistijo, kakor so pač nanesele časovne in krajevne razmere. Za poznejšo dobo se iz patrističnih spisov ne da dokazati, da bi bila raba kvašenega kruha za evharistijo kdaj splošna, kot tudi nasprotno ne. Splošno se priznava, da je vsaj od IX. stoletja na zapadu samo opresen kruh v rabi. In ta praksa se nikjer ne označuje kot novotarija, ki bi bila izpodrinila splošno rabo kvašenega kruha. Na vzhodu rabita armenska in maronitska cerkev opresen kruh in se sklicujeta na staro tradicijo. Grški polemiki so trdili, da je grška cerkev vedno konsekrirala kvašen kruh. Najstarejša priča pa je za aleksandrijsko cerkev Joannes Philoponos (1. polovica VI. stoletja). Bodí si kakorkoli, gotovo je, da raba kvašenega kruha ni božjeppravna ustanova, marveč da je raba kvašenega ali opresnega kruha disciplinarna zadeva.

V četrtem delu (tretjem v 2. snopiču) pojasnjuje pisatelj obhajilno prakso in utemeljuje zapadni običaj obhajila pod podobo kruha.

Sodba o Spáčilovi komparativni dogmatični studiji se mora glasiti zelo ugodno. Avktor je skrbno predelal ogromen material in ga s trezno sodbo smotrno porabil za svoj namen. Podal je knjigo, ki je ne bo smel prezreti noben katoliški dogmatik.

Naposled omenim, da pogrešam v bogatem slovstvenem seznamu: H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. Bonn 1926; J. Maier, *Die Eucharistielehre der drei großen Kappadozier*. Freiburg i. Br. 1915 (objavljen samo del o Gregoriju iz Nysse); S. Salaville, *Spiritus liturgiae orientalis et doctrina de epiclesi in theologia orientali*. Acta V. Conv. Velehrad, pp. 131—139. Olomucii 1927. — K št. 290: Gradeški patriarh, ki je korespondiral z antiohijskim patriarhom Petrom, ni bil Peter, marveč Dominik.

F. K. Lukman.

**Spomenici kulturnoga rada franjevacu Bosne Srebreničke.** Sabrao i za štampu priredio dr. fra Julijan Jelenić. Izdalo Povjesno društvo za proučavnje prošlosti jugoslavenskih franjevacu. (Monumenta Franc. Jugosl. vol. I.) 8°, VIII + 374 str. Mostar 1927.

Jugoslovanski frančiškani so v začetku leta 1926. organizirali posebno historično društvo za proučevanje zgodovine svojega reda na slovanskem jugu. V ta namen si hoče društvo ustvariti potrebni znanstveni aparat (posebno knjižnico) in po načrtu izdajati znanstveno delo svojih članov v treh serijah: 1. serija naj bi obsegala izdaje virov (Monumenta), dočim spadajo v 2. serijo znanstvene razprave, v 3. pa izdaje starih frančiškanskih pisateljev.

Ustanovitev društva je razveseljiv pojav. Kajti pomen frančiskanov za razvoj naše jugoslovanske narodne zgodovine na verskem, literarnem in socialnem polju je po uspehu tako velik in se javlja v tako dolgi dobi, celih 700 let, da je raziskovanje njihove zgodovine neobhodna naloga naše narodne zgodovinske znanosti. V frančiškanskih samostanih, v njihovih knjižnicah in arhivih je ohranjen material, ki ga je treba v ta namen spraviti na dan skupno in sistematično z materijalom, ki se nahaja drugod. Srečna je bila misel, da so za to v prvi vrsti poklicani frančiškani sami.

Prvi zvezek Spomenikov obsega zgodovinske dokumente, ki se nanašajo na kulturno delo frančiskanov bosansko-srebreničke province v dobi od l. 1699. do 1835. Te vire je za izdajo priredil prof. dr. Jelenić, ki je že v letih 1912./13. objavljal vire za kulturno zgodovino bos. frančiskanov v Glasniku deželnega muzeja za Bosno in Hercegovino in jih zraven posebe izdal l. 1913. Vire iz dobe l. 1437. do 1699. je objavil v 36. zvezku Starin, ki jih je izdala Jugoslavenska Akademija l. 1918. Pričujoče delo je torej nadaljevanje prejšnje publikacije in mu bo sledil še en zvezek za dobo po l. 1835. Spomenici so dobro in pregledno tiskani na lepem papirju in v lepem stavku. Na koncu knjige so v latinskem jeziku v kronološkem redu podani registri vseh objavljenih dokumentov; dodano je imensko kazalo. V hrv. in lat. jeziku je na zadnjem mestu objavljen izvleček iz pravil novega historičnega društva, ki je to delo izdalo.

Kar neradi pogrešamo, je le kritičen uvod, v katerem naj bi nas izdajatelj kolikor pač mogoče seznanil z arhivi, iz katerega je

dokumente priobčil, z njihovo zgodovino, sedanjim stanjem in z njihovimi zakladi, da vemo, v kakšnem razmerju se nahaja objavljeni material do ostalega materijala, in z opisom porabljenih materijalij.

Jos. Turk.

**Oberški, dr. Janko, Strossmayerovi govori na vatikanskem koncilu.** Vel. 8<sup>o</sup> (125). Zagreb 1929. Cena 60 Din.

Marljivi pisatelj v podnaslovu trdi, da je izdajo priredil po stenografskem zapisniku vatikanskega koncila, vendar se zdi, da je porabljal samo natisnjene govore, kakor jih je objavil L. Petit v nadaljevanju zbirke *Mansi*, *Collectio conciliorum amplissima* t. 50—52. Nisem podrobno primerjal, koliko je besedilo točno. V 2. govoru na str. 28 sem opazil, da je izpuščenih kar celih 34 vrst; to tem bolj moti, ker je izpuščeno mesto v hrvatskem prevodu vendar prevedeno. Čitatelj, ki nima izdaje *Mansi-Petit*, se na tem mestu težko orientira. Hvalevredno je, da je g. Oberški dodal hrvatski prevod in dobra pojasnila važnejših mest in misli. Z ozirom na težki klasični latinski slog prevod ni bil lahko delo, a je prav zato tem bolj potreben. Ti govori namreč zanimajo tudi take čitatelje, ki bi jim latinsko besedilo delalo prevelike težave. Opazke so kratke. Najobširnejše so pri zadnjem (petem) govoru, namreč o papeževi nezmotnosti. Zaradi velike zgodovinske važnosti tega govora, bi si želeli še podrobnejših opazk, ki naj bi še bolj razkrile razne vplive in vire, na katere so se naslanjala govornikova mnenja.

V uvodu k 4. govoru (str. 75) se omenja apokrifni govor, ki se je v pravoslavni in novejši reformistični (starokatoliški) protikatoliški polemiki toliko porabljal, ponatiskoval in širil. Sedaj je mogoče izreči končno sodbo o tem apokrifnem pamfletu, ki se pač nekoliko naslanja na četrti in peti Strossmayerjev govor, v celoti in v veliki večini podrobnosti pa je zelo nerodno in brezvestno izmišljen in skrpan. Zato bi želeli, da bi pisatelj ta apokrifni govor podrobneje analiziral in obsodil. Čas je, da se napravi končni obračun s tem klevetniškim in odurno nerodnim skrpucalom.

Pisatelj pri vsakem govoru navaja dotične strani v zbirki *Mansi-Petit*, a ker ima tam vsaka stran dva stolpca (*columnae*), bi moral naznačiti, da to niso pag(inae), marveč col(umnae). — Prevod sem samo do 30. strani primerjal z originalom. Našel sem nekoliko netočnosti. N. pr. »constare« (str. 10) ni pravilno prevedeno s »se razabiru« (str. 11); »provocationem fieri ad« (str. 14) ni »izazivati« (15), temveč: sklicevati se; »ne ... omnino liceat« (str. 16) ni »sasvim«, temveč: nikakor ni dovoljeno; »devotio« (str. 16 i. dr.) ni »pobožnost«, temveč: vdanost; *auctoritas* (*auctoritatis interventu*, str. 24) ni »ugled«, marveč: oblast (vlast).

Zaradi velikega kulturnega pomena in ugleda Strossmayerjevega je gotovo hvalevredno, da se je priredila tako praktična izdaja njegovih vatikanskih govorov. Praktično uporabnost še pomnožuje stvarno abecedno kazalo na koncu knjige.

F. Grivec.

**Spiletak, dr. Andrija, Biskup J. J. Strossmayer u vatican-skom saboru.** Govori, predstavke, prosvjedi. Zagreb 1929, Hrvatska Bogoslovska Akademija. 8<sup>o</sup>, 158 str.

Hvalevredno je, da hrvatska bogoslovna znanost toliko razpravlja o Strossmayerju na vatikanskem cerkvenem zboru. Par mesecev

za knjigo dr. Oberškega je izšla pričujoča knjiga, ki se po vsebini bistveno sklada s prvo. Dodani so predlogi in protesti (predstavke i prosvjedi), ki jih je veliki hrvatski škof z mnogimi drugimi podpisal in predložil zboru. To se smatra kot važno dopolnilo za celotno Strossmayerjevo sliko. Ko pa se ti dodatki tako naglašajo, nastane vprašanje, ali je ta način izdajanja gradiva resnično tako važen in znanstven, da se skoraj istočasno in v skoraj istem krogu dvakrat objavlja. Oba pisatelja sta gradivo povzela iz nadaljevanja velikega tiskanega koncilskega zbornika *Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Zv. 50—53. H. Welter 1923 do 1927. Tu je namreč znani orientalist nadškof L. Petit izdal vse akte vatikanskega koncila. Zato ni popolnoma točno, ako dr. O. trdi, da je izdajo priredil po stenografskih koncilskih zapiskih; istotako je netočno, ako dr. S. na naslovni strani piše, da je gradivo prevel »iz službenih izvještaja«. A niti prepis oziroma ponatis aktov ni brez znatnih napak. Mimogrede sem opazil, da je na str. 14, v. 21 izpuščenih več besed, str. 30, v. 1 pa en stavek. Tudi prevod je večkrat netočen. A v podrobnosti se ne morem spuščati. Opazke so razmerno mršave.

Ta način izdajanja gradiva bi imel v tem slučaju večjo vrednost in opravičenost, ako bi ga spremljale podrobnejše znanstvene razprave in analize o dogmatični vsebini in o historičnem okviru Strossmayerjevih govorov. Zanimivo bi bilo vedeti, katere bogoslovne smeri (galikanizem) in kateri pisatelji so vplivali na Strossmayerja. Na podlagi vatikanskih koncilskih aktov bi se moglo končno podrobno in radikalno obračunati z zloglasnim falzifikatom Strossmayerjevega govora o papeževi nezmotnosti. Tako izdajanje more namreč imeti pomen kot nekaka popularizacija za one kroge, ki se ne morejo samostojno baviti s strokovnimi znanstvenimi vprašanji. A za take kroge ne zadoščajo ponatise in prevodi že drugod objavljenega gradiva, marveč predvsem je potrebno, da se jasno osvetli gradivo in s tem osvetli tudi slika Strossmayerjeve osebnosti.

F. Grivec.

Novak Jos., *Šmarna gora*. 8°, 147 str. V Ljubljani 1928. — Cena 14 Din.

Priljubljena božja pot in izletniška točka Šmarna gora je našla svojega mentorja. Kdor obišče to goro, si želi, da bi kaj več izvedel o njeni zgodovini. Vodi nas na goro in nam potoma razlaga vasi in graščine ob vznožju Šmarne gore. Ozira se na zgodovino cest, savskega mostu, na vodne razmere, na ribolov, na studence in na steze, ki vodijo na vrh gore. Potem nam našteva cvetice, ki tu rasto, in na živali, ki tu žive. Tudi rudoslovcu, geologu in meteorologu nudi svoj del. Drugo poglavje je posvečeno turistik. Tretje poglavje se ozira v minule čase. Da je stala na gori že l. 1276. cerkev, spričuje listina, ki omenja lastnika gorskega bivališča Alberta z Marijine gore (de Marienberch). Prešeren je posvetil Šmarni gori dve pesmi: »O zidanju cerkve na Šmarni gori« in »Šmarna gora«. V turški dobi so začeli (l. 1471.) graditi na vrhu tabor. Na »Grmadi« so kresovi



naznanjali prihod Turkov. Četrto poglavje popisuje cerkev, kakor se je razvijala v teku stoletij. O najstarejši cerkveni stavbi ni poročil. L. 1432. so zgradili novo gotsko cerkev. L. 1631. je imela devet oltarjev. Ko so to cerkev potresi in druge časovne nezgode že močno poškodovali, so po daljših pripravah začeli staviti novo baročno cerkev. Graditelj je bil zidarski mojster Gregor Maček. L. 1712. je bila stavba bistveno dovršena; druga dela so polagoma izvrševali do l. 1718. Tloris ima podobo dveh osmokotnikov; manjši tvori svetišče, večji pa ladjo. Oba prostora krijeta kupoli. Posvečena je bila cerkev šele l. 1729. Po preteku dobrih sto let je Matej Langus poslikal na mokri omet steno za velikim oltarjem in kupolo v svetišču l. 1842., l. 1846. in 1847. pa kupolo v ladji. Oltarne slike so napravili: Potočnik, Gašpar Goetzl, Matija Koželj, Miroslav Tomc, križev pot pa l. 1872. dunajski slikar Josip Plank. Po ogledu zunanjih kapelic ob pobočju Šmarne gore nam pisatelj popisuje še zgodovino šmarnogorske božje službe. V šestem poglavju govori o duhovnikih, ki so živeli na Šmarni gori ali pa vsaj upravljali ondi božjo službo. Z naštevanjem cerkvene posesti nekdanj in sedaj zaključuje svoje delo.

Spis je skrbno sestavljen. Pisatelj ni porabil ob tem delu le vsega slovstva, ki se tiče Šmarne gore, ampak tudi listine ljubljanskega škofijskega in kapiteljskega arhiva in župnijskega arhiva v Vodicach, zakaj Šmarna gora spada pod župnijo Vodice. Radi uporabe arhivalnih virov nam nudi spis mnogo novih podatkov. Devet slik krasi knjigo in pojasnjuje besedilo. V. Steska.

1. Hülster, P. Placidus, O. Cist., **Codicis Iuris Canonici Interpretatio authentica** seu collectio responsorum pontif. commissionis ad cod. canones auth. interpretandos, quam confecit et indicibus adornatam edidit. (48 str.) Paderborn 1928, Schöningh. 1'60 M.

2. Cimetier F., **Pour étudier le Code de Droit Canonique**. 12<sup>o</sup> (IV + 245 str.). Paris 1927. Librairie Lecoffre. 12 Fr.

1. Majhna pa zelo porabna knjižica. Vsebuje kronološko vse avtentične razlage kanonov, ki so izšle v prvem desetletju (1917 do 1927) in sicer v tisku, ki glede tipografskih oblik (razprt, kurzivni etc. tisk) popolnoma odgovarja originalu. Seznam interpretiranih kanonov olajša uporabo. Knjižica je neobhodno potrebno dopolnilo kodeksa.

2. Obširnejše je delo Francoza Cimetier-ja, ravnatelja seminarja Sv. Sulpicija. Obravnava sicer tudi samo tiste kanone, ki so dobili v zadnjem desetletju avtentično razlago, da doda k vsakemu poglavju kratek uvod s precej obširno bibliografijo, ki obsega vsa važnejša dela, ki so izšla v latinskem, francoskem, nemškem, angleškem in italijanskem jeziku. Interpretacij ne prinaša dobesedno, pa vendar vsebinsko popolno. Dodaja pa tudi druge dekrete rimske kurije, ki niso interpretacija, temveč imajo značaj izvršilnih naredb, tako da nudi knjižica dragocen pripomoček za študij kodeksa, in predstavlja celotno dopolnilo kodeksa. Rožman.

**Zbornik znanstvenih razprav.** Izdaja profesorski zbor juridične fakultete. VI. letnik 1927—1928 (153 str.). Ljubljana 1928. Samozaložba.

Tudi teologa bo vsebina VI. letnika znanega Zbornika zanimala in mu nudila mnogo novega. Razpravi prof. dr. Dolenca: »Zločinec iz prepričanja (Prinos k vprašanju o smotreni določitvi kazni)« (str. 22—51) ter Aleks. Maklecova: »Zmanjšana vračunljivost v načrtu za edinstveni kazenski zakonik kraljevine SHS« (str. 73—93) bosta zanimali moralista. Sociolog in praktični zadružni delavec najde nove vidike v razpravah prof. dr. Al. Bilimoviča: »Nove metode proučavanja konjunktur in gospodarska prognoza« (str. 1—21) ter dr. Alb. Ogrisa: »Statistika kreditnih zadrug v Sloveniji za poslovno leto 1926.« (str. 94—115). Zgodovinar in kanonist bo s pridom čital prof. Mih. Jasinskega: »Iz istorije kastavskog statuta« (str. 52—72) in prof. dr. Jan. Polca: »Razpored sodnih instanc v slovenskih deželah od 16. do 18. stoletja« (str. 116—142). Tudi lokalni zgodovinar bo našel v zadnji razpravi dokaj zanesljivega materiala. Vprašanje: »Jesu li ministri činovnici?« je rešil profesor Gj. Tasić (str. 143—153). Kakor je iz tega vsebinskega pregleda razvidno, so se avtorji kakor v prejšnjih letnikih tudi v tem lotili vprašanj, ki imajo poleg znanstvenega tudi eminentno praktičen pomen.

Rožman.

**Bauer, Prof. dr. Lorenz, Der Altar und seine Ausstattung nach Auffassung und Anordnung der Kirche.** Sonderdruck aus Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seelsorge Jahrg. 1928. Heft 2. Verlag L. Schwann, Düsseldorf. 4<sup>o</sup>, S. 31.

Razprava ne govori o historičnem razvoju oltarja, ampak nam kaže oltar, kakršen sedaj po liturgičnih knjigah in odlokih S. R. C. mora biti. Biti pa mora tak, da tudi preprost vernik loči, kaj je glavno in bistveno, kaj pa postransko in ne nujno potrebno. Pogrešeno je torej, če ima človek ob pogledu na oltar občutek, kakor da je menza samo opora za visoki mogočni nastavek; kakor da ni najvažnija menza, ampak podoba v nastavku in stebrovje in svetniki med stebrovjem. Edina podoba, ki jo liturgična pravila zahtevajo za oltar, je sv. razpelo. Stalo, ki nosi razpelo, pa mora biti visoko kakor svečniki. Abusus reprobatus je po izjavi S. R. C., če pritrjujemo majhne križe in podobe sredi oltarja. Če je na oltarju tabernakelj, in nad tabernakljem tron z baldahinom za izpostavljanje Najsvetejšega v monštranci, se križ ne sme postavljati na tron. Kam naj bi se v tem slučaju postavljaj, tega problema doslej še noben arhitekt ni povoljno rešil. Prof. Bauer misli, da bi za slovesno izpostavljanje morali vselej sproti pripraviti tron, ki bi ga po dovršenem sv. opravilu zopet umeknili. Odloki S. R. C. res da tako govore; a ti odloki temelje na običaju, da se sv. R. T., kakor v Rimu, le redko kdaj slovesno izpostavlja. Kako pa naj ravnamo v naših krajih, kjer je slovesno izpostavljanje tako pogostno, na to vprašanje nam avtor v svoji razpravi ni odgovoril. — Za tabernakelj zahtevajo liturgični predpisi konopej. Konopej zagrinja tabernakelj,

da je kakor sveti šator, in izraža naše spoštovanje pred Najsvetejšim. Oltar sam pa naj spredaj pokriva antipendij. Antipendij v smislu rubrik ni vrhnji prt, ki njega čipke vise črez rob bolj ali manj globoko; ampak antipendij je blago liturgične barve, razprto na lesen okvir, in zakriva sprednjo stran oltarja od roba do tal. Po barvi se mora ujemati z liturgično barvo dneva.

Razprava prof. Bauerja je poučna. Pri naših oltarjih in tabernakljih, kakršni so, se ne da vse tako narediti, kakor hočejo liturgične določbe. A vsaj novih napak naj bi se varovali! Kadar pa kaj popravljamo ali na novo delamo, pa pazimo, da se bo vse, kolikor le mogoče, ujemalo z liturgičnimi zakoni. F. U.

Holzmeister Urban, S. J., *Orationes liturgicae meditationibus Exercitiorum S. Ignatii de Loyola accommodatae*. II. Aufl. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck. 1929. S 20.

V knjižici so zbrane liturgične molitve, izvečine iz misala, ki se po misli in cilju ujemajo s posameznimi meditacijami pri duhovnih vajah. Uporabljati jih moremo s pridom pri 2. ali 3. preambulu ali ob koncu v kolokviju; ponavljati bi jih mogli tudi ob prostem času in bi tako z besedami sv. cerkve budili v srcu čuvstva, ki so v skladu z meditacijami tega dne, in bi z liturgično molitvijo prosili potrebnih milosti za izvrševanje dobrih sklepov. Zbirka nam kaže, kako veje isti duh v liturgiji in v meditacijah sv. Ignacija F. U.

U. Talija, *Lijek duševnim bolima*. Split 1929. Hrvatska knjižara. 8°, 61 str. 8 Din.

Povod temu spisu — tako pripoveduje avtor v uvodu — so bili privatni razgovori z nekim izobraženim katoličanom, ki je pisatelju izjavil, da še veruje, a ne hodi več k sv. spovedi. Njemu so bili razgovori v korist. Naj bi bili v korist vsem onim, ki še niso zavrgli vere, a ne prejemajo več sv. zakramentov. To je namen knjižici. Pokazati hoče, da je sv. izpoved najuspešnejši lek bolnim dušam naše dobe. Avtor piše toplo in prepričevalno, navaja konkretna, zgodovinska dejstva. Razpravlja pa o izpovedi najprej filozofsko: kako sodi o izpovedi zdravi razum: potem teološko-historično: kaj je izpoved v zgodovini krščanstva, v krščanski tradiciji.

Pripomnil bi pa tole: Za »prigovor«: Boga moramo prositi odpuščanja in zato se moramo Božju izpovedati (str. 35) — čitateljev ne bo zadovoljil kot odgovor samo umski razlog, ki ga avtor navaja; treba bi bilo poudariti tudi božjo zapoved, ki nam velevala, da se izpovedujemo grehov duhovniku. Vprav to velja za prigovor: Čemu naj odkrivam svoje grehe umrljivemu človeku (str. 37)? S samim umskim razlogom tudi tega prigovora ne moremo zadostno rešiti. Zato bi bilo bolje, ko bi bil pisatelj oba ta dva »prigovora« uvrstil v II. del, kjer govori o izpovedi kot božji ustanovi. F. U.

Opeka, dr. Mihael, *Odrešenje*. Sedem govorov o Jezusovem trpljenju. V Ljubljani 1929. 8°, str. 78. Založila Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

V tej zbirki je objavil znani ljubljanski stolni pridigar lanske postne govore, ki jih je govoril v natrpano polni cerkvi. V njih ni podano celo Gospodovo trpljenje, ampak le posamezne slike,

kar je za govornika gotovo bolj hvaležna tvarina. Jezus na Oljski gori, Jezus izdan, Jezus zatajen, Jezus bičan, Jezus obsojen, Jezus s križem obložen in Jezus križan: ti prizori, ki jih govornik obdelava, nudijo dosti snovi za sedem postnih premišljevanj. Ne dvomim, da so mnogo koristili poslušalcem in da bodo tudi čitateljem prinesli dosti dušne koristi, da bodo Križanega bolje spoznali in vzljubili.

C. Potočnik.

P. Thoma Villanova Gerster a Zeil O. M. Cap., **De quaestionibus a confessorio ponendis**. Oeniponte 1929. Sumptibus Fel. Rauch. 80 str., 8°. 1.50 M.

Ni lahko izpovedniku ubrati tisto srednjo pot, da ne povprašuje ne preveč ne premalo; da z nepotrebnim ali neprevidnim povpraševanjem spokorniku izpovedi ne omrzi, ali pa z molčanjem ali nezadostnim povpraševanjem nevredne izpovedi ne zakrivi. Kapucinski pater Gerster je zbral načela o povpraševanju pri izpovedi iz knjig najboljših avtorjev, jih logično pregledno razvrstil in pojasnil; zlasti o šesti zapovedi govori pisatelj zelo preudarno. Knjižica bo izpovednikom dobro služila.

F. U.

## RAZNO.

### »Jamski motiv v prakrščanstvu.«

O tem predmetu je govoril letošnji rektor dunajske univerze, biblicist dr. Teodor Innitzer, pri inavguraciji 7. novembra 1928<sup>1</sup>. Izhaja od dejstva, da je krščanska tradicija v Palestini veliko število novezakonskih dogodkov lokalizirala v jamah in votlinah — tako Gospodovo rojstvo v Betlehemu, njegov grob na Golgoti, smrtno bridkost in vnebohod na Oljski gori, angelovo oznanjenje v Nazaretu itd., itd. Vprašanje je, niso li tradicije, ki dogodke tako lokalizirajo, nastale pod vplivom poganskih kultov, ki so se vršili v teh jamah (kult Aphrodite, Demetre, misteriji Adonisa, Attisa, Mithra). Podrobneje pokaže, da je betlehemska in golgotska tradicija zelo, zelo stara, neodvisna od poganskih kultov in zgodovinsko utemeljena. Tudi pri drugih ni treba iskati izvira v poganskih kultih, marveč nudijo povoljno razlago naravne lastnosti krajev, analogije z jamami in votlinami, ki se omenjajo v stari zavezi, analogije z drugimi lokalizacijami v novi zavezi; lokaliziranje Marijinega in Krstnikovega rojstva v votlini je n. pr. odvisno od betlehemske votline; votlina Janeza Krstnika in Modrih je odvisna od Elijevih votlin itd. Poleg tega opozarja na dejstvo, ki se tudi drugod opazuje, kako so »jame od nekdaj nudile ne samo dogodkom, ki so se v njih odigrali, temveč tudi izročilom okolice, ki niso bila navezana na določen kraj, dobro došlo zavetišče«. Tako nudi tudi to poglavje majhen prispevek k presojanju ljudske duše in k pomenu folklore.

Lkm.

<sup>1</sup> Th. Innitzer, *Das Höhlenmotiv im Urchristentum*. 8°, 17 str. Wien 1928, Selbstverlag der Universität.

## V oceno smo prejeli

(od 29. dec. 1928. do 25. jul. 1929):

- Baur Chrysost., Johannes Chrysostomus und seine Zeit. I. B. Antiochien. 8° (XL, 330). München 1929, M. Hueber. RM 9:50; 12.
- Böser F., Liturgische Kanzelvorträge. 8° (XII, 127).
- Donat J., Summa philosophiae christianae. Oeniponte, F. Rauch. II. Critica. Ed. 5. et 6. 1928. 8° (VIII, 278) S 5:40. — IV. Cosmologia. Ed. 4. et 5. 1924. 8° (VIII, 404). S 7:50. — VI. Theodicea. Ed. 5. et 6. 1929. 8° (VIII, 273). S 5:40. — Index generalis. 1929. 8° (68). S 2:40.
- Gerster a Zeil Th., De quaestionibus a confessario ponendis. 8° (80). Oeniponte, F. Rauch. M. 1:50.
- Gudek D., Kateheze. III. dio: Sredstva milosti. 8° (IV, 208). Zagreb 1929, Vlastita naklada (Palmotičeva ul. 3). Din 30.
- Haas A., Das Interdikt nach geltendem Recht. (Kanonistische Studien u. Texte hsg. v. A. Koeniger, Bd. 2.) Bonn 1929, Kurt Schröder.
- Holzmeister U., Orationes liturgicae mediationibus Exercitiorum s. Ignatii de Loyola accommodatae. Ed. 2. 32° (20). Oeniponte 1929, F. Rauch.
- Honnek J., Die Botschaft des Wortes Gottes. Predigten auf die Sonntage des Kirchenjahres. 8° (XVI, 344). Freiburg 1929, Herder. RM 6:20; 7:50.
- Knežović O., Franjevački idealizam. (Savrem. pitanja sv. 29. 30.) 8° (VIII, 312). Mostar 1929, Hrv. tisk. F. P. Din 24.
- Костельник Г., Спір про епіклезу між Сходом і Заходом 8° (152). Львів 1928.
- Костельник Г., Садовский В. Д., День тайної Вечери. Нове пояснення. 8° (32). Львів 1928.
- Maier F. W., Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11. (Bibl. Zeitfragen XII, 11. 12.) 8° (157). Münster i. W. 1929. Aschendorff. RM 3.
- Maroto Ph., De extraordinario iubilaeo anni 1929. 8° (87). Roma 1929.
- Merkelbach B. H., De variis poenitentium categoriis. 8° (205). Liège 1928, Kommiss. F. Schöningh, Paderborn. RM 3:40.
- Merkelbach B. H., Quaestiones de embryologia et de ministracione baptismi. 8° (88). Ibidem. RM 2:40.
- Merkelbach B. H., Quaestiones de poenitentiae ministro eiusque officiis. 8° (118). Ibidem. RM 3:20.
- Oberški J., Govori Strossmayera biskupa dakovačkog na vaticanskom saboru. 8° (127). Zagreb 1929, Knjižara Nar. Prosvjete. Din 60.
- Opeka M., Odrešenje. Ljubljana 1929, Prodajalna K. T. D.
- Opuscula et textus. Series scholastica ed. cur. M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. Monasterii, Aschendorff. Fasciculi IV—VII.
- Schneider F., Die Muttersprache der Kirche. 12° (VIII, 56). Freiburg i. B. 1928, Herder.

- Spiletak, Biskup J. J. Stossmayer u vatikanskem saboru. Zagreb 1929.
- Steffes J. P., Religion und Politik. 8<sup>o</sup> (XVIII 233). Fneiburg i. B. 1929, Herder. RM 7.40.
- Stroj A., Sveti Anton Padovanski čudodelnik. Molitvenik. 32<sup>o</sup> (199). Ljubljana 1929, Jugoslovanska knjigarna.
- Teraš M., Za visokim ciljem. 8<sup>o</sup> (169). Ljubljana 1929. Prodajalna K. T. D. Din 24.
- Tóth T., Religion des jungen Menschen. 8<sup>o</sup> (VI, 172). Freiburg i. B. 1929, Herder. RM 4.20.
- Vodušek V., Postne svete maše od pepelnične do cvetne nedelje. 16<sup>o</sup> (48). Ljubljana 1929.
- Zimmermann S., Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj. 8<sup>o</sup> (24). Zagreb 1929, Hrv. Bogosl. Akademija.

## Novejše publikacije Bog. Akademije.

### Razprave:

5. zv.: Turk, dr. Jos., Tomaž Hren. Din 5.—.
6. zv.: Grivec, dr. F., Mistično telo Kristusovo. Metodična in praktična vprašanja. Din 4.—.
7. zv.: Grivec, dr. F., Rerum orientalium. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. Din 4.—.

### Note.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. IX. (1929) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 60.—. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

## Bogoslovni vestnik.

Cena letniku 50 Din za tuzemstvo, 60 Din za inozemstvo.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila, preselitve i. sl.), naj se pošiljajo upravi B. V., Ljubljana, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.

---

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.  
Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.